Karl Raimund Popper s-a născut la Viena, la 28 iulie 1902. A publicat prima sa carte în 1934 – *Logik der Forschung* (apărută şi în traducere românească: *Logica cercetării,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981).

Pentru Popper trăsătura distinctivă a teoriei ştiinţifice este failibilitatea. Logica cercetării este logica învăţării din greşeli.

În tinereţea sa, Karl Popper a fost membru al Partidului Social-Democrat Austriac, care era pe atunci marxist (austro-marxist). În 1919-1920 a început să se îndoiască însă profund de marxism. A rămas membru, inactiv, al social-democraţiei; simţea că nu poate teoretiza public vederile sale antimarxiste; în Austria acelor vremi, orice slăbire a ideologiei social-democraţiei ar fi făcut jocul teribililor ei duşmani.

După venirea la putere a fasciştilor, Popper a fost nevoit să emigreze, între 1936-1946, în Noua Zeelandă. Din 1946, s-a stabilit în Anglia, unde a predat, ca şi un alt mare gânditor austriac, Fr. Hayek, la *London School of Economics.*

Popper a scris *The Open Society and Its Enemies (Societatea deschisă şi duşmanii ei)* în anii celui de al doilea război mondial. împreună cu o altă carte a sa, *The Poverty of Historicism (Mizeria istoricismului),* ea face parte din efortul lui Popper de a identifica tradiţia intelectuală care a favorizat totalitarismul politic şi de a o critica radical.

K. R. POPPER
SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI
Volumul I
VRAJA LUI PLATON
Traducere de D. STOIANOVICI
BUCUREŞTI, 1993
Coperta seriei: Ioana Dragomirescu Mardare
K. R. POPPER
THE OPEN SOCIETYANDITS ENEMIES, I. PLATO.

Routledge and Kegan Paul, Londra, 1957
© 1962, 1966 Karl Raimund Popper
© Humanitas, 1992, pentru prezenta versiune românească
ISBN 973 – 28 – 0373 – 8 ISBN 973 – 28 – 0374 – 6

S-a putut vedea... că erewhonienii sunt un popor blând şi răbdător; ei se lasă uşor duşi de nas şi sunt gata să jertfească bunul-simţ pe altarul logicii, atunci când din mijlocul lor se ridică vreun filosof în stare să-i ademenească... convingându-i că instituţiile lor nu se întemeiază pe cele mai stricte principii de moralitate.

Samuel Butler

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ÎNTÂI

Dacă am rostit în această carte cuvinte aspre despre unii dintre cei mai de seamă lideri intelectuali ai omenirii, sper că la aceasta nu m-a împins dorinţa de a-i minimaliza, ci convingerea că, dacă vrem ca civilizaţia noastră să supravieţuiască, trebuie să rupem cu obiceiul de a fi deferenţi cu marile personalităţi. Oamenii mari pot să facă greşeli mari; şi după cum va încerca să arate cartea mea, unii din liderii cei mai de seamă din trecut au sprijinit atacul peren împotriva libertăţii şi a raţiunii. Prestigiul lor, prea rar contestat, continuă să-i inducă în eroare şi să-i dezbine pe cei chemaţi să apere civilizaţia. Răspunderea pentru această dezbinare tragică şi posibil fatală ne va reveni nouă dacă ezităm să fim răspicaţi în critica pe care o facem unor personalităţi şi idei îndeobşte cunoscute ca făcând parte din moştenirea noastră intelectuală. Pregetând să criticăm o parte din această moştenire, s-ar putea să contribuim la distrugerea ei în întregime.

Cartea este o introducere critică în filosofia politicii şi a istoriei şi o examinare a principiilor reconstrucţiei sociale. Scopul ei şi linia de abordare urmată sunt indicate în *Introducere.* Chiar şi atunci când priveşte înspre trecut, problemele ei sunt problemele epocii noastre; iar eu mi-am dat toată silinţa să le expun cât mai simplu cu putinţă, în

speranţa de a clarifica nişte lucruri ce ne privesc pe toţi.

Deşi cartea nu presupune din partea cititorului nimic altceva decât un spirit deschis, intenţia ei nu este atât de a populariza problemele tratate, cât de a le rezolva. Încercând însă să servesc ambele scopuri, am expediat toate chestiunile de interes mai specializat în *Notele* grupate la sfârşitul cărţii.

PREFAŢĂ LA EDIŢIA A DOUA

Deşi multe din ideile şi analizele cuprinse în această carte prinseseră contur anterior, decizia finală de a o scrie am luat-o în martie 1938, în ziua când mi-a parvenit vestea despre invadarea Austriei. Am lucrat la text până în 1943; iar faptul că partea cea mai mare a cărţii a fost scrisă în timpul anilor grei când soarta războiului era incertă explică, măcar în parte, de ce unele critici din ea îmi apar astăzi, ca ton, mai emoţionale şi mai vehemente decât aş fi vrut să fie. Vremurile acelea nu te îmbiau însă la eufemisme, sau, cel puţin, aşa am simţit eu atunci. Nici războiul, nici vreun alt eveniment contemporan n-a fost explicit menţionat în carte; ea a fost însă e încercare de a înţelege acele evenimente şi fundalul lor, ca şi unele din problemele ce părea probabil că se vor pune după câştigarea războiului. Am vorbit mai pe larg despre marxism fiindcă anticipam că avea să devină o problemă majoră.

Privită prin prisma confuzei situaţii mondiale actuale, critica marxismului încercată în carte ar putea să pară că reprezintă pivotul acesteia. O asemenea optică asupra ei nu este cu totul greşită şi probabil că e inevitabilă, deşi scopurile cărţii au fost mult mai largi. Marxismul e doar unul din episoade – una din multele greşeli pe care noi le-am făcut în lupta perenă şi primejdioasă pentru edificarea unei lumi mai bune şi mai libere.

Nu m-au surprins reproşurile pe care mi le-au adresat unii de a fi fost prea sever în tratarea lui Marx, în timp ce alţii au scos în evidenţă contrastul dintre tonul blând folosit faţă de el şi violenţa atacurilor mele la adresa lui Platon. Simt totuşi şi acum nevoia de a-l privi pe Platon

cu ochi foarte critici, tocmai pentru că adoraţia generală de care este înconjurat „filosoful divin” are un fundament real în copleşitoarea sa izbândă intelectuală. Marx, pe de altă parte, a fost prea de multe ori atacat pe temeiuri personale sau morale, astfel că în cazul său se simte mai degrabă nevoia unei severe critici raţionale a teoriilor sale, combinată cu o înţelegere simpatetică a uimitoarei sale atracţii morale şi intelectuale. Pe drept sau pe nedrept, critica pe care i-am făcut-o mi s-a părut nimicitoare şi, ca atare, mi-am putut permite să caut contribuţiile reale ale lui Marx şi să acord motivelor sale beneficiul îndoielii. În orice caz, este evident că trebuie să încercăm să dăm o apreciere justă forţei unui adversar dacă vrem să-l înfruntăm cu succes.

O carte nu este niciodată încheiată. În timp ce lucrăm la ea învăţăm îndeajuns de multe lucruri pentru ca în momentul când ne-am întors ochii de la ea să o găsim imatură. În cazul criticii făcute de mine lui Platon şi lui Marx, această experienţă inevitabilă nu a fost mai tulburătoare ca de obicei. Dar, pe măsură ce anii de după război treceau, cele mai multe din sugestiile mele pozitive şi, mai cu seamă, puternicul sentiment optimist ce străbate întreaga carte mă izbeau tot mai mult prin naivitatea lor. Propria-mi voce începuse să-mi sune ca şi cum ar fi răzbătut din trecutul îndepărtat, asemenea vocii unuia din încrezătorii reformatori sociali din secolul al XVIII-lea sau chiar din cel de-al XVII-lea.

Starea mea de deprimare s-a risipit însă, în bună parte, ca rezultat al vizitei în Statele Unite; sunt bucuros acum că, revizuind cartea, m-am mărginit să adaug ceva material nou şi să corectez unele greşeli de conţinut sau de stil, rezistând ispitei de a-i coborî tonusul. Pentru că în ciuda situaţiei mondiale actuale, mă simt mai optimist ca niciodată.

Acum îmi dau seama mai limpede ca oricând înainte că până şi necazurile noastre cele mai mari izvorăsc dintr-un lucru pe cât de primejdios, pe atât de admirabil şi de salutar – din dorinţa noastră nerăbdătoare de a ameliora

soarta semenilor noştri. Pentru că aceste necazuri rezultă ca produse secundare din ceea ce constituie probabil cea mai mare dintre toate revoluţiile morale şi spirituale din istorie, dintr-o mişcare ce a debutat cu trei secole în urmă. Este vorba de aspiraţia a nenumăraţi oameni necunoscuţi de a se elibera pe ei şi spiritele lor de tutela autorităţii şi a prejudecăţilor. Este vorba de încercarea lor de a construi o societate deschisă, care respinge autoritatea absolută a ceea ce este doar statornicit şi tradiţional, încercând totodată să păstreze, să dezvolte şi să stabilească tradiţii vechi sau noi, potrivite cu standardele lor el, iiUCi-raţională. Este vorba de refuzul lor de a se

MULŢUMIRI

Vreau să-mi exprim gratitudinea faţă de toţi prietenii care mi-au creat posibilitatea de a scrie această carte. Profesorul C.G. Simkin nu numai că m-a ajutat la o versiune mai veche, dar mi-a oferit şi prilejul de a-mi clarifica numeroase probleme prin discuţii detaliate purtate de-a lungul unei perioade de aproape patru ani. Dr Margaret Dalziel m-a ajutat în pregătirea diverselor schiţe şi a manuscrisului final. Ajutorul dumneaei neobosit a fost de nepreţuit. Interesul manifestat de dr H. Larsen pentru problema istoricismului a însemnat pentru mine o mare încurajare. Prof. T.K. Ewer a citit manuscrisul şi a făcut multe sugestii pentru îmbunătăţirea lui. Domnişoara Helen Harvey a depus multă muncă la întocmirea Indicelui.

Sunt profund îndatorat profesorului F.A. von Hayek. Fără interesul şi sprijinul său cartea n-ar fi fost publicată. Profesorul E. Gombrich a luat asupra sa grija cărţii în timpul tipăririi, grijă la care s-a adăngat povara unei epuizante corespondenţe între Anglia şi Noua Zeelandă. Dânsul mi-a fost de un asemenea ajutor încât îmi lipsesc cuvintele prin care să exprim cât de mult îi datorez.

Christchurch, N.Z., aprilie 1944.

La pregătirea ediţiei revizuite mi-au fost de mare ajutor adnotările critice detaliate la ediţia întâi, pe care au avut amabilitatea să mi le pună la dispoziţie prof. Jacob

Viner şi dl J.D. Mabbot. Doamna Lan Freed şi domnişoară Lenore Harty au ajutat la lectura şpalturilor.

Londra, august 1951.

12

SOCIETATEA DESCHISĂ

La ediţia a treia au fost adăugate un Indice de materii şi un Indice al pasajelor platoniciene, ambele întocmite de dr J. Agassi Dmsul mi-a semnalat şi un număr de greşeli, pe care le-am corectat H sunt foarte recunoscător pentru ajutorul dat. În şase locuri am reSnti J111??»? 2*8* corectez statele din Platan, sau referinţele la textul său, în lumina criticii stimulative şi cât se poate de binevenite făcute de dl Richard Robinson la ediţia americană a acestei cărţi *(The Philosophical Review*, vol. 60, 1951, Pp. 487 – 507)

Stanford, California, mai 1957.

K. R. P.

INTRODUCERE

„Nu vreau să ascund faptul că îmi repugnă… suficienţa arogantă a tuturor acestor volume, ticsite de înţelepciune, care sunt astăzi la modă. Pentru că sunt ferm convins că… metodele acceptate nu pot decât să înmulţească la nesfârşit aceste absurdităţi şi erori grosolane şi că nici completa anihilare a tuturor acestor creaţii fanteziste n-ar putea fi atât de dăunătoare ca această pretinsă ştiinţă cu blestemata ei fecunditate”.

Kant

Cartea de faţă abordează probleme ce nu sunt, poate, suficient de vizibile din chiar sumarul ei.

Ea se opreşte asupra unora din dificultăţile cu care se confruntă civilizaţia noastră – o civilizaţie despre care am putea, pesemne, să spunem că năzuieşte spre umanism şi raţionalitate, spre egalitate şi libertate; o civilizaţie ce se află încă, aşa-zicând, la vârsta copilăriei şi care continuă să crească în ciuda faptului că a fost de atâtea ori trădată de atâţia lideri intelectuali ai omenirii. Cartea încearcă să arate că această civilizaţie nu şi-a revenit încă pe deplin din şocul naşterii sale, al tranziţiei de la „societatea

închisă" sau tribală, supusă unor forţe magice, la „societatea deschisă", care eliberează potentele creatoare ale omului. Ea îşi propune să arate că şocul acestei tranziţii este unul din factorii care au făcut posibilă naşterea acelor mişcări reacţionare ce au încercat întruna, şi încearcă şi astăzi, să năruie civilizaţia şi să ne întoarcă la tribalism. Şi sugerează că ceea ce numim astăzi totalitarism aparţine unei tradiţii la fel de vechi sau la fel de recente ca însăşi civilizaţia noastră.

Ea îşi propune prin aceasta să contribuie la înţelegerea totalitarismului şi a însemnătăţii pe care o are lupta necurmată împotriva lui.

14

SOCIETATEA DESCHISĂ

Cartea urmăreşte, în plus, să examineze aplicarea metodelor critice şi raţionale ale ştiinţei la problemele societăţii deschise. Ea analizează principiile reconstrucţiei sociale democratice, principiile a ceea ce aş putea numi „inginerie socială graduală" ca opusă „ingineriei sociale utopice" (aşa cum va fi explicată aceasta în capitolul 9). Şi încearcă să înlăture unele din obstacolele ce stau în calea abordării raţionale a problemelor reconstrucţiei sociale. O face prin critica acelor filosofii sociale care sunt răspunzătoare de atitudinea potrivnică larg răspândită faţă de posibilităţile reformei democratice. Cea mai puternică dintre aceste filosofii este cea pe care eu o numesc *istoricism.* Istoria naşterii şi a influenţei exercitate de unele forme importante ale istoricismului constituie unul din principalele filoane ale cărţii, încât aceasta ar putea fi descrisă drept o colecţie de note marginale la evoluţia anumitor filosofii istoriciste. Voi spune acum câteva cuvinte despre originea cărţii de faţă, indicând pe această cale ce înţeleg prin istoricism şi cum se leagă el de celelalte probleme pe care le-am menţionat.

Deşi mă interesează în principal metodele fizicii (şi, ca atare, anumite probleme tehnice ce au prea puţină legătură cu cele discutate în această carte), m-a frământat de asemenea timp de mulţi ani problema stării oarecum

nesatisfăcătoare a unora din ştiinţele sociale şi îndeosebi a filosofiei sociale. Ceea ce, fireşte, ridică problema metodelor lor. Interesul meu pentru această problemă a fost puternic stimulat de ascensiunea totalitarismului şi de nereuşita diferitelor ştiinţe sociale şi filosofii sociale de a-i găsi explicaţia.

Un aspect al acestei situaţii mi s-a impus ea deosebit de presant. Se face auzită foarte des sugestia că o formă sau alta de totalitarism ar fi inevitabilă. Mulţi din cei ce, având în vedere inteligenţa şi cultura lor, ar trebui să aibă responsabilitatea afirmaţiilor pe care le fac, declară că de totalitarism nu ne putem feri. Ei ne întreabă dacă naivitatea noastră merge într-adevăr până acolo încât să credem că democraţia poate fi permanentă şi să nu înţelegem că ea nu este decât una din formele de guvernare ce apar şi dispar în decursul istoriei. Ei argumentează că democraţia, pentru a combate totalitarismul, este nevoită să copieze metodele lui şi să devină astfel ea însăşi totalitară. Sau afirmă că sistemul nostru industrial nu poate continua să funcţioneze fără a adopta metodele planificării colectiviste, iar apoi, din inevitabilitatea unui sistem economic colectivist, trag concluzia că este inevitabilă şi adoptarea unor forme de viaţă socială totalitară.

Asemenea argumente pot să pară destul de plauzibile. Numai că în astfel de chestiuni plauzibilitatea nu este o călăuză de nădejde, în fapt, aceste argumentări specioase nici nu trebuie discutate înainte de a fi pus următoarea întrebare metodologică: stă oare în puterea vreunei ştiinţe sociale să facă profeţii istorice atât de ample? Ne putem oare aştepta să obţinem mai mult decât o iresponsabilă prorocire de ghicitor dacă întrebăm pe cineva ce-i va aduce omenirii viitorul?

E o problemă ce priveşte metoda ştiinţelor sociale. O problemă, cu siguranţă, mai importantă decât orice discuţie despre un argument particular sau altul oferit în

sprijinul indiferent cărei profeţii istorice.

Examinarea atentă a acestei probleme m-a condus la convingerea că profeţiile istorice de o asemenea anvergură se situează integral dincolo de perimetrul metodei ştiinţifice. Viitorul depinde de noi, iar noi nu depindem de nicio necesitate istorică. Există însă filosofii sociale influente care împărtăşesc punctul de vedere opus. Ele pretind că fiecare om încearcă să-şi folosească inteligenţa pentru a prezice evenimentele ce urmează să aibă loc; că pentru un strateg este cu siguranţă legitim să încerce să anticipeze deznodământul unei bătălii; şi că linia ce separă o atare predicţie de profeţiile istorice mai ample este incertă. Ei susţin că sarcina ştiinţei în general este să facă predicţii sau, mai degrabă, să amelioreze predicţiile pe care le facem în viaţa de toate zilele şi să le aşeze pe o bază mai sigură; şi că, în particular, este sarcina ştiinţelor sociale să ne ofere predicţii istorice pe termen lung. Ei cred, de asemenea, că au izbutit să descopere legi ale istoriei care le permit să facă profeţii privitoare la cursul evenimentelor istorice. Eu am grupat laolaltă diversele filosofii sociale ce emit pretenţii de acest fel, dându-le denumirea de *istoricism.* Am încercat într-o altă lucrare *(The Poverty of Historicism* *, *Economică,* 1944/45) să argumentez împotriva acestor pretenţii şi să arăt că, oricât ar părea de plauzibile, ele se bazează pe o gravă răstălmăcire a metodei ştiinţei, şi îndeosebi pe ignorarea distincţiei dintre *predicţia ştiinţifică* şi *profeţia istorică.* Străduindu-mă să fac o analiză şi o critică sistematice ale tezelor istoricismului, am încercat în acelaşi timp să strâng material cu care să ilustrez evoluţia lui. Conspectele făcute în acest scop au devenit baza cărţii de faţă.

— *Mizeria istoricismului.* (N. t.)

Analiza sistematică a istoricismului aspiră la ceea ce am putea numi un statut ştiinţific. Cartea de faţă nu aspiră

la un atare statut. Multe din opiniile exprimate în ea au caracter personal. Cartea datorează metodei ştiinţifice în principal conştiinţa limitelor sale: ea nu oferă dovezi acolo unde lucrul nu poate fi dovedit şi nu pretinde a fi ştiinţifică acolo unde nu poate da mai mult decât un punct de vedere personal. Ea nu încearcă să înlocuiască vechile sisteme de filosofie printr-unul nou. Nu încearcă să adauge încă unul la multitudinea de volume burduşite cu înţelepciune, astăzi la modă, care expun metafizici ale istoriei şi ale destinului. Ci încearcă să arate că această înţelepciune profetică este dăunătoare, că metafizicile de acest fel barează calea aplicării metodelor graduale ale ştiinţei la problemele reformei sociale. Şi mai încearcă să arate că, începând să pozăm în profeţi, putem deveni autorii propriului nostru destin.

Urmărind evoluţia istoricismului, am constatat că primejdioasa deprindere de a face profeţii istorice, atât de răspândită printre liderii noştri intelectuali, îndeplineşte mai multe funcţii. Mai tot omul se simte măgulit să aparţină cercului intim de iniţiaţi şi să posede darul rar de a prezice cursul istoriei. În plus, există o tradiţie potrivit căreia liderilor intelectuali le sunt proprii asemenea facultăţi, lipsa lor putând să însemne o scădere în rang. Pe de altă parte, pericolul de a fi demascaţi drept şarlatani este foarte mic, pentru că ei pot oricând să învedereze că formularea de predicţii mai puţin ample este neîndoielnic socotită un lucru permis, iar hotarul dintre acestea şi preziceri nu este rigid.

Atracţia către concepţiile istoriciste are însă şi alte motive, care sunt poate mai profunde. Profeţii care vestesc venirea unei vârste de aur a omenirii dau uneori expresie unui adânc sentiment de nemulţumire; iar visurile lor pot să ofere într-adevăr speranţă şi încurajare unora din cei ce nu se pot lipsi de ele. Trebuie însă să înţelegem, pe de altă parte, că influenţa lor ne poate împiedica să ne achităm de sarcinile curente cu care ne confruntăm în viaţa socială. Iar acei profeţi minori care vestesc că anumite evenimente, cum ar fi căderea în totalitarism (sau,

eventual, în „managerialism”) sunt inevitabile, s-ar putea să contribuie, cu sau fără voia lor, la producerea acestor evenimente. Ponciful lor că democraţia nu poate dura la nesfârşit e la fel de adevărat şi la fel de puţin relevant ca şi aserţiunea că raţiunea umană nu va dăinui în veci, dat fiind că numai democraţia oferă un cadru instituţional ce permite reforma fără violenţă, aşadar folosirea raţiunii în chestiuni politice. Acest poncif este însă de natură să descurajeze pe cei ce luptă împotriva totalitarismului; mobilul său este sprijinirea revoltei împotriva civilizaţiei. Un alt mobil poate fi identificat, pare-se, dacă ne gândim că metafizicile istoriciste sunt de natură să-i elibereze pe oameni de povara responsabilităţilor lor. Când ştii că anumite lucruri se vor împlini indiferent de ceea ce faci tu, te poţi simţi liber să abandonezi lupta împotriva lor. În particular, poţi abandona încercarea de a te împotrivi unor fenomene în privinţa cărora majoritatea oamenilor sunt de acord că reprezintă flageluri sociale – fenomene cum ar fi războiul său, spre a menţiona un lucru mai puţin grav, totuşi important, tirania micului birocrat.

Nu vreau să sugerez că istoricismul are inevitabil întotdeauna asemenea efecte. Există istoricişti – este mai ales cazul marxiştilor – care nu vor să elibereze pe oameni de povara responsabilităţilor lor. Pe de altă parte, există filosofii sociale care pot să fie sau nu istoriciste, dar care predică neputinţa raţiunii în viaţa socială şi care, prin acest antiraţionalism, propagă atitudinea exprimată în deviza „sau urmează-l pe Conducător, pe Marele Om de Stat, sau devino tu însuţi Conducător”; atitudine ce nu poate însemna, pentru majoritatea oamenilor, decât supunere pasivă faţă de forţele, personale sau anonime, care cârmuiesc societatea.

Este interesant de observat că unii din cei ce denunţă raţiunea şi chiar o blamează pentru relele sociale din epoca noastră o fac pe de o parte pentru că îşi dau seama că profeţia istorică depăşeşte puterile raţiunii, iar pe de altă parte pentru că nu pot concepe că ştiinţa socială sau raţiunea ar putea avea în societate o altă funcţie decât pe

aceea a profeţiei istorice. Cu alte cuvinte, ei sunt istoricişti dezabuzaţi; sunt oameni care, cu toate că au înţeles mizeria istoricismului, nu-şi dau seama că păstrează prejudecata fundamentală a acestuia – doctrina că ştiinţele sociale, dacă e să fie de vreun folos, trebuie să fie profetice. E clar că această atitudine nu poate duce decât la respingerea aplicabilităţii ştiinţei şi a raţiunii la problemele vieţii sociale – şi, în cele din urmă, la doctrina puterii, a dominaţiei şi supunerii.

De ce sprijină toate aceste filosofii sociale revolta împotriva civilizaţiei? Şi în ce constă secretul popularităţii lor? De ce atrag şi

seduc atâţia intelectuali? Explicaţia rezidă, cred, în faptul că ele dau expresie unei nemulţumiri profunde faţă de o lume ce nu se află şi nu se poate afla la nivelul idealurilor noastre morale şi al visurilor noastre de perfecţiune. Tendinţa istoricismului (şi a concepţiilor înrudite) de a sprijini revolta împotriva civilizaţiei s-ar putea datora faptului că istoricismul însuşi este, în mare parte, o reacţie faţă de tensiunile civilizaţiei noastre şi faţă de responsabilitatea personală pe care ea o reclamă.

Aceste din urmă aluzii sunt oarecum vagi, dar sunt suficiente pentru o introducere. În cele ce urmează, şi mai ales în capitolul – „Societatea deschisă şi duşmanii ei”, vom aduce material istoric în sprijinul lor. Eram ispitit să plasez acest capitol la începutul cărţii; dat fiind interesul său actual, el ar fi constituit o introducere mai îmbietoare. Am apreciat însă că cititorul n-ar putea simţi întreaga greutate a acestei interpretări istorice dacă ea nu ar fi precedată de materialul discutat anterior în carte. Se pare că trebuie mai întâi să fii tulburat de identitatea dintre teoria platonicianã a dreptăţii şi teoria şi practica totalitarismului modern, pentru a simţi cât este de presantă interpretarea acestor chestiuni.

În favoarea Societăţii Deschise (cca. 430 a. *Chi.):*

Deşi numai unii pot să iniţieze o măsură politică, toţi suntem capabili s-o judecăm.

Pericle din Atena *împotriva Societăţii Deschise (cca. 80 de ani mai târziu):* Principiul cel mai înalt din toate este ca nimeni, fie el bărbat sau femeie, să nu fie niciodată fără un conducător. Şi nici să nu fie deprins sufletul cuiva să facă ceva din proprie iniţiativă, fie că e lucru serios sau de joacă. Ci, atât în vreme de război cât şi în vreme de pace, să aibă ochii aţintiţi spre conducător şi să-l urmeze cu credinţă. Să asculte de el chiar şi în cele mai neînsemnate lucruri; bunăoară, să se scoale, să se mişte, să se spele ori să mănânce… numai când i se porunceşte. Într-un cuvânt, să-şi obişnuiască sufletul, printr-un îndelungat exerciţiu, ca nici măcar să nu i se năzară vreodată să acţioneze de unul singur şi să devină complet incapabil de aşa ceva.

Platon din Atena

MITUL ORIGINII ŞI AL DESTINULUI

Capitolul 1

Istoricismul şi mitul destinului

Mulţi cred că o atitudine cu adevărat ştiinţifică sau filosofică faţă de politică şi o înţelegere mai adâncă a vieţii sociale în general trebuie să se bazeze pe studierea şi interpretarea istoriei omenirii, în timp ce omul de rând consideră contextul vieţii sale şi importanţa experienţelor sale personale şi a frământărilor sale mărunte ca pe nişte lucruri de la sine înţelese, despre cel ce se consacră studiului societăţii şi despre filosof se spune că trebuie să privească lucrurile dintr-o perspectivă mai înaltă. În ochii acestora individul uman apare ca un simplu pion, ca un instrument oarecum insignifiant în evoluţia de ansamblu a omenirii. Actorii cu adevărat importanţi pe Scena Istoriei sunt, într-o atare perspectivă, fie Popoarele Mari şi Marii lor Conducători, fie Marile Clase sau Marile Idei. În oricare din aceste alternative, sociologul sau filosoful social va încerca să înţeleagă sensul piesei care se joacă pe Scena Istoriei; va încerca să înţeleagă legile dezvoltării istorice.

Dacă izbuteşte, el va fi, desigur, în măsură, să prezică evoluţiile viitoare. El ar putea atunci să aşeze politica pe o temelie solidă şi să ne dea sfaturi practice, spunându-ne care acţiuni politice au şanse de reuşită şi care nu.

Avem aici o descriere concisă a unei atitudini pe care eu o numesc *istoricism.* Este o idee veche sau mai degrabă un mănunchi nu prea bine închegat de idei care, din păcate, au devenit în aşa măsură parte componentă a atmosferei noastre spirituale încât sunt considerate de obicei de la sine înţelese şi aproape că nu mai sunt puse la îndoială.

Am încercat în altă parte să arăt că perspectiva istoricistă în ştiinţele sociale duce la rezultate precare. Tot acolo am încercat să schiţez o metodă care, după opinia mea, ar da rezultate mai bune.

Or, dacă istoricismul e o metodă greşită şi care produce rezultate lipsite de valoare, merită să vedem cum anume a apărut şi cum

a izbutit să câştige atâta teren. O schiţă istorică întreprinsă în acest scop oferă totodată prilejul pentru analiza multitudinii ideilor ce s-au acumulat cu timpul în jurul doctrinei istoriciste centrale – al doctrinei potrivit căreia istoria ar fi guvernată de legi istorice sau de evoluţie specifice, a căror descoperire ne-ar da posibilitatea de a prezice destinul omenirii.

Istoricismul, pe care deocamdată l-am caracterizat doar într-un mod destul de abstract, poate fi bine ilustrat prin una din formele lui cele mai simple şi cele mai vechi – doctrina poporului ales. Această doctrină constituie una din încercările de a face inteligibilă istoria printr-o interpretare teistă, adică prin necunoaşterea lui Dumnezeu drept autorul piesei ce se joacă pe Scena Istoriei. Teoria poporului ales susţine, în speţă, că Dumnezeu a ales un anume popor ca să servească drept instrument privilegiat al voinţei Sale şi că acest popor va moşteni pământul.

În cadrul acestei doctrine, Voinţa lui Dumnezeu este cea care dă legea dezvoltării istorice. Aceasta e diferenţa

specifică prin care forma teistă a istoricismului se distinge de alte forme ale acestuia. Un istoricism naturalist, bunăoară, poate concepe legea dezvoltării istorice ca pe o lege a naturii; un teism spiritualist o poate gândi ca pe o lege a dezvoltării spirituale; iar un istoricism economic, ca pe o lege a dezvoltării economice. Ceea ce are comun istoricismul teist cu aceste alte forme este doctrina existenţei unor legi istorice specifice care pot fi descoperite şi pe care pot fi întemeiate predicţii cu privire la viitorul omenirii.

Nu încape îndoială că doctrina poporului ales a răsărit din solul formei tribale de viaţă socială. Tribalismul, adică accentul pus pe importanţa capitală a tribului, fără de care individul nu este nimic, constituie un element ce se regăseşte în numeroase forme ale doctrinelor istoriciste. Anumite alte forme, care nu mai sunt tribaliste, păstrează totuşi un element al *colectivismului1;* ele pun, de asemenea, accentul pe importanţa unui grup sau colectiv social – a unei clase, de exemplu – fără de care individul nu este nimic. Un alt aspect al doctrinei poporului ales este plasarea a ceea ce ea gândeşte drept sfârşitul istoriei într-un viitor îndepărtat. Pentru că, deşi ea poate dfescrie acest sfârşit în termeni destul de precişi, până să ajungem la el e un drum lung. De altfel, drumul acesta este nu numai lung, ci şi sinuos, cu urcuşuri şi coborâşuri, cu cotituri spre dreapta şi spre stânga. O atare viziune permite ca orice eveniment

CAPITOLUL 1: ISTORICISMUL ŞI MITUL DESTINULUI

Istoric să poată fi integrat în respectiva schemă de interpretare. Nicio experienţă imaginabilă nu o poate infirma.2 în schimb, celor care cred în ea, schema le oferă *certitudinea* cu privire la deznodământul istoriei umane.

Vom încerca o critică a interpretării teiste a istoriei în ultimul capitol al acestei cărţi, unde vom arăta de asemenea că unii din cei mai de seamă gânditori creştini au repudiat această teorie, considerând-o idolatră. Atacul

împotriva acestei forme de istoricism nu trebuie deci interpretat ca un atac împotriva religiei. În capitolul de faţă doctrina poporului ales serveşte doar ca o ilustrare. Valoarea ei ca atare poate fi degajată din faptul că principalele ei caracteristici3 se regăsesc în două dintre cele mai importante versiuni moderne ale istoricismului, a căror analiză va ocupa spaţiul cel mai mare în această carte – filosofia istorică a rasismului sau fascismului (la dreapta spectrului) şi filosofia marxistă a istoriei (la stânga). Rasismul pune în locul poporului ales rasa aleasă (prin prisma lui Gobineau), menită a fi instrumentul destinului şi, în cele din urmă, moştenitoare a pământului. Filosofia marxistă a istoriei pune în locul poporului ales clasa aleasă, instrumentul creării societăţii fără clase şi menită, totodată, să moştenească pământul. Ambele teorii îşi întemeiază previziunile istorice pe o interpretare a istoriei ce urmăreşte descoperirea unei legi de dezvoltare a acesteia, în cazul rasismului, ea este concepută ca un fel de lege naturală; superioritatea biologică a sângelui rasei alese explică mersul istoriei în trecut, prezent şi viitor; istoria nu este altceva decât lupta raselor pentru dominaţie. În cazul filosofiei marxiste a istoriei, legea este economică; întreaga istorie trebuie interpretată ca luptă între clase pentru câştigarea supremaţiei economice.

Caracterul istoricist al acestor două mişcări conferă actualitate investigaţiei noastre. Vom reveni asupra lor mai departe. Fiecare din ele se reclamă direct din filosofia lui Hegel. Va trebui deci să ne ocupăm şi de această filosofie. Iar cum Hegel4 merge în principal pe făgaşul anumitor filosofi antici, va trebui să discutăm teoriile lui Heraclit, Platon şi Aristotel înainte de a reveni la formele mai recente ale istoricismului.

CAPITOLUL 2: HERACLTT

25

Capitolul 2

Heraclit

Până la Heraclit nu întâlnim în Grecia teorii ce ar putea fi comparate, în privinţa caracterului lor istoricist,

cu doctrina poporului ales. În interpretarea teistă sau, mai bine zis, politeistă a lui Homer, istoria este produsul voinţei divine. Dar zeii homerici nu instituie legi generale ale dezvoltării istorice. Ceea ce Homer încearcă să sublinieze şi să explice nu este unitatea istoriei, ci mai degrabă lipsa ei de unitate. Autorul piesei ce se joacă pe Scena Istoriei nu este un Zeu; în ea se amestecă o multitudine de zei. Interpretarea homerică are în comun cu cea iudaică un anume sentiment vag al destinului şi ideea unor puteri ce acţionează din culise. După Homer însă destinul ultim nu ni se dezvăluie; spre deosebire de pandantul său iudaic, el rămâne învăluit în mister.

Primul dintre greci care a formulat o doctrină pronunţat istoricistă a fost Hesiod, care a fost influenţat, probabil, de surse orientale. El a făcut uz de ideea unei tendinţe generale a evoluţiei istorice. Interpretarea pe care o dă istoriei este una pesimistă. Hesiod crede că omenirea, a cărei dezvoltare începe cu Vârsta de Aur, e sortită să *degenereze* atât din punct de vedere fizic, cât şi moral. Diversele idei istoriciste avansate de filosofii greci timpurii culminează la Platon care, în încercarea sa de a interpreta istoria şi viaţa socială a triburilor greceşti, şi îndeosebi a atenienilor, a zugrăvit un tablou filosofic grandios al lumii. Istoricismul său a fost puternic influenţat de diverşi predecesori, îndeosebi de Hesiod; cea mai importantă influenţă a venit însă din partea lui Heraclit.

Heraclit este filosoful care a descoperit ideea de *schimbare.* Până la el, filosofii greci, influenţaţi de idei orientale, vedeau lumea ca pe un uriaş edificiu având ca material de construcţie lucrurile materiale.1 Lumea era totalitatea lucrurilor – *cosmosul* (cuvânt ce la origine pare să fi fost denumirea unui cort oriental sau a unei mantale). Întrebările pe care şi le puneau filosofii erau: „Din ce material este făcută lumea?" sau „Cum este ea întocmită, care e adevăratul ei plan?" Filosofia sau fizica (acestea două au rămas mult timp indistincte) însemna pentru ei investigarea „naturii", adică a materialului originar din care a fost clădit edificiul, lumea, în măsura în care erau

luate în considerare şi *procese,* acestea erau gândite fie ca având loc înăuntrul edificiului, fie drept construire sau menţinere a lui, drept dereglare şi refacere a stabilităţii sau echilibrului unei întocmiri considerate a fi funciarmente statică. Ele erau procese ciclice (cu excepţia celor legate de originea edificiului; problema „Cine l-a înălţat?" a fost discutată de orientali, de Hesiod şi de alţii). Această abordare foarte naturală, care încă şi astăzi pare multora naturală, a fost dislocată de geniul lui Heraclit. Viziunea propusă de el era că nu există un asemenea edificiu, o întocmire stabilă, un cosmos. „Cosmosul este ca o grămadă de lucruri vechi, inutile, aruncate la întâmplare" – sună una din spusele lui.2 El vizualiza lumea nu ca pe un edificiu, ci ca pe un colosal proces; nu ca totalitate a *lucrurilor,* ci ca totalitate a evenimentelor sau schimbărilor sau *faptelor.* „Toate se mişcă şi nimic nu stă pe loc" este motto-ul filosofiei sale.

Descoperirea lui Heraclit a influenţat pentru multă vreme dezvoltarea filosofiei greceşti. Filosofiile lui Parmenide, Democrit» Platon şi Aristotel pot fi descrise toate, pe drept cuvânt, ca încercări de a rezolva problemele acestei lumi schimbătoare pe care a descoperit-o Heraclit. Însemnătatea descoperirii sale nu poate fi îndeajuns subliniată. Unii au apreciat-o drept înfricoşătoare, iar efectul ei a fost comparat cu cel „al unui cutremur de pământ, când totul... pare că se leagănă" 3. Nu mă îndoiesc că Heraclit a fost împins spre această descoperire de anume experienţe personale înfricoşătoare pricinuite de tulburările sociale şi politice din vremea sa. Heraclit, primul filosof care s-a ocupat nu numai de „natură", ci într-o măsură şi mai mare de probleme etico-politice, a trăit într-o epocă de revoluţie socială. Era epoca în care aristocraţiile tribale greceşti începeau să piardă teren în favoarea noii forţe a democraţiei.

Pentru a înţelege efectele acestei revoluţii, trebuie să ne amintim de stabilitatea şi rigiditatea vieţii sociale într-o aristocraţie tribală. Viaţa socială este reglementată aici de tabuuri sociale şi religioase; fiecare îşi are locul său

dinainte stabilit în ansamblul alcă

tuirii sociale; fiecare simte că locul său este cel potrivit, „natural”, pe care i l-au atribuit forţele ce guvernează lumea; fiecare „îşi cunoaşte locul”.

Potrivit tradiţiei, locul lui Heraclit a fost cel de coborâtor dintr-o familie de regi-sacerdoţi din Efes, dar el a renunţat la aceste prerogative în favoarea fratelui său. În pofida refuzului său orgolios de a lua parte la viaţa politică a cetăţii sale, a sprijinit cauza aristocraţilor care încercau zadarnic să stăvilească torentul noilor forţe revoluţionare. Aceste experienţe din domeniul social sau politic se reflectă în fragmentele rămase din opera sa.4 „Bine ar face efesienii dacă s-ar spânzura cu toţii şi ar încredinţa cetatea în mâinile celor nevârstnici...”, exclamă el cu prilejul hotărârii concetăţenilor săi de a-l expatria pe Hermodoros, unul din prietenii aristocraţi ai lui Heraclit. Este foarte interesantă interpretarea pe care el o dă motivelor poporului, pentru că arată că arsenalul argumentelor antidemocratice nu s-a schimbat prea mult din zilele de început ale democraţiei şi până astăzi. „L-au izgonit pe Hermodoros... spunând: «printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o şti şi să se adune cu alţii»”. Această ostilitate faţă de democraţie răbufneşte peste tot în fragmente: „cei mulţi... se mulţumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele... Dau ascultare aezilor populari, iar ca dascăl îşi iau mulţimea, fără să ştie că cei mulţi sunt răi şi că puţini sunt oamenii buni... Bias, fiul lui Teutames, s-a născut la Priene. Cuvântul său cântăreşte mai mult decât al altora. (El a spus: «Majoritatea oamenilor sunt haini»...) Mulţimea nu cugetă la asemenea lucruri, oricât s-ar ciocni de ele şi, când deschide ochii asupra lor, nu le pătrunde tâlcul, deşi îşi închipuie că l-a pătruns”. * Pe aceeaşi linie, el spune: „Legea înseamnă şi atunci când dai ascultare unui singur om”. Am putea adăuga, în treacăt, că o altă expresie a concepţiei conservatoare şi antidemocratice a lui Heraclit este pe

deplin acceptabilă pentru democraţi în litera, deşi nu şi în intenţia ei: „Poporul trebuie să lupte pentru legile cetăţii întocmai ca pentru zidurile acesteia”.

Lupta lui Heraclit pentru legile vechi ale cetăţii sale a fost însă zadarnică, iar caracterul trecător al tuturor lucrurilor s-a întipărit

— De la „Cuvântul său…” am tradus după versiunea engleză utilizată de Popper, deoarece în versiunea românească aceste fragmente din Heraclit au un înţeles diferit (N. t.)

adânc în sufletul său. Sentiment ce-şi află expresie în teoria heracliteană a schimbării5: „Totul curge” spunea el; şi „Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu”. Deziluzionat, a argumentat împotriva credinţei că ordinea socială existentă avea să dăinuie în veci: „Nu trebuie să ne purtăm ca nişte «copii ai părinţilor noştri», adică, simplu spus, aşa cum am apucat din familie”.

Accentul acesta pus pe schimbare, şi îndeosebi pe schimbarea din viaţa socială, este o caracteristică importantă nu numai a filosofiei lui Heraclit, ci a istoricismului în general. Ideea că lucrurile, ba chiar şi regii, se schimbă se cere subliniată în mod special pentru cei ce iau mediul lor social ca pe ceva de la sine înţeles. De acord, însă în filosofia lui Heraclit se manifestă una din caracteristicile cele mai puţin lăudabile ale istoricismului, şi anume supralicitarea schimbării, combinată cu credinţa complementară într-o inexorabilă şi imuabilă *lege a. destinului.*

Găsim în această credinţă o atitudine care, deşi la prima vedere vine în contradicţie cu supralicitarea istoricistă a schimbării, este caracteristică pentru majoritatea, dacă nu totalitatea istoriciştilor. Putem explica, pesemne, această atitudine dacă interpretăm supralicitarea istoricistă a schimbării ca fiind simptomul unui efort pe care istoricistul trebuie să-l facă pentru a înfrânge rezistenţa sa subconştientă faţă de ideea

schimbării. Aceasta ar explica şi tensiunea emoţională care-i face pe atâţia istoricişti (chiar şi de astăzi) să sublinieze noutatea nemaiauzitei dezvăluiri pe care o au de făcut. Astfel de consideraţii sugerează posibilitatea ca aceşti istoricişti să se teamă de schimbare şi să nu poată accepta ideea schimbării fără un grav zbucium lăuntric. Deseori ai impresia că ei încearcă să se consoleze pentru pierderea unei lumi aşezate îmbrăţişând viziunea că schimbarea e guvernată de o lege neschimbătoare. (La Parme-nide şi Platon vom întâlni chiar teoria că lumea schimbătoare în care trăim este o iluzie şi că există o lume mai reală sustrasă schimbării.)

Pe Heraclit, accentul pus pe schimbare îl conduce la teoria că toate lucrurile materiale, fie că sunt solide, lichide sau gazoase, sunt asemenea unor flăcări; că nu sunt lucruri, ci procese şi că toate sunt prefaceri ale focului; pământul, în aparenţă solid (care constă din cenuşă), nu e altceva decât foc într-o stare de transformare şi chiar şi lichidele (apa, marea) sunt foc transformat (şi pot

deveni combustibil, probabil sub formă de petrol). „Prima transformare a focului este marea; dar, din mare, jumătate devine pământ, jumătate aer fierbinte”.6 Astfel, toate celelalte „elemente” – pământul, apa şi aerul – sunt foc transformat: „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate; aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri”.

După ce a redus însă toate lucrurile la flăcări, la procese aidoma arderii, Heraclit discerne în procese o lege, o măsură, o raţiune, o înţelepciune; şi după ce a distrus cosmosul ca edificiu, declarându-l o grămadă de lucruri aruncate la întâmplare, el îl reintroduce în chip de ordine sortită a evenimentelor în cadrul prefacerii universale.

Orice proces din lume, şi îndeosebi focul, se dezvoltă după o lege determinată, care este „măsura” 7 lui. Este o

lege inexorabilă şi irezistibilă, asemănătoare în această privinţă cu conceptul nostru modern de lege naturală, ca şi conceptul de legi istorice sau de evoluţie al istoriciştilor moderni. Ea diferă însă de aceste concepte în măsura în care se prezintă ca un decret al raţiunii, impus sub ameninţarea pedepsei, aidoma legii impuse de stat. Această nedis-tingere a legilor sau normelor juridice, pe de o parte, de legile sau regularităţile naturale, pe de alta, este caracteristică tabuismului tribal: ambele feluri de legi sunt tratate deopotrivă ca nişte lucruri magice, ceea ce face ca o critică raţională a tabuurilor produse de oameni să fie în aceeaşi măsură de neconceput ca şi o încercare de a ameliora raţiunea şi înţelepciunea ultimă a legilor sau a regularităţilor lumii naturale: „Toate se ivesc după voia sorţii… Soarele nu-şi va depăşi măsura; altfel Eriniile, ajutoarele dreptăţii, l-ar descoperi”. Soarele însă nu este doar supus legii; focul, sub chipul Soarelui şi (după cum vom vedea) al fulgerului lui Zeus, veghează asupra legii şi arbitrează în conformitate cu ea. „Soarele, stăpân şi supraveghetor al perioadelor ciclice, delimitează, arbitrează, pune în evidenţă şi indică schimbările lor, precum şi anotimpurile «care aduc toate»… Această ordine cosmică, aceeaşi pentru toate lucrurile, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge… Pe toate, focul, la venirea sa, le va judeca şi le va mistui”.

Nu o dată ideea istoricistă a unui destin neînduplecat se combină cu un element de misticism. În capitolul 24 vom face o analiză

critică a misticismului. Aici vreau doar să arăt rolul antiraţionalismului şi al misticismului în filosofia lui Heraclit[8]: „Naturii îi place să se ascundă”, scrie el, iar „Stăpânul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci se exprimă numai prin semne”. Dispreţul lui Heraclit faţă de cercetătorii mai preocupaţi

de empiric este tipic pentru cei ce adoptă această atitudine: „Mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte; altfel i-ar fi învăţat pe Hesiod şi pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan… Pita-gora e bunicul tuturor impostorilor”. Dispreţul faţă de oamenii de ştiinţă merge mână-n mână cu teoria mistică a unui intelect intuitiv. Teoria heraclitică a raţiunii îşi ia drept punct de plecare faptul că, în starea de veghe, trăim într-o lume comună, putând să comunicăm, să ne controlăm şi să ne corectăm reciproc; în aceasta rezidă siguranţa că nu suntem victime ale unei iluzii, Numai că această teorie primeşte la Heraclit şi un al doilea înţeles, simbolic şi mistic. Este vorba de teoria unei intuiţii mistice, care ar fi hărăzită celor aleşi, celor treji, celor ce au puterea de a vedea, auzi şi vorbi: „Nu trebuie să ne purtăm şi să vorbim ca cei ce dorm… Pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor; dar în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume… Aceştia nu sunt în stare nici să asculte, nici să vorbească… Se arată lipsiţi de înţelegere, chiar dacă ascultă, aidoma surzilor; după cum spune proverbul, deşi sunt de faţă, se află departe… înţelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cârmuieşte toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)”. Lumea a cărei experienţă este comună tuturor celor treji este unitatea mistică, „Unul” comun tuturor lucrurilor sesizabile doar prin raţiune: „Datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun… O judecată sănătoasă comună tuturor… Din toate unu şi unu toate… Unul, singurul înţelept, doreşte şi nu doreşte să fie chemat cu numele de Zeus… Fulgerul cârmuieşte toate lucrurile”.

Atât în ceea ce priveşte trăsăturile mai generale ale filosofiei heraclitice a schimbării universale şi a destinului ascuns. Din această filosofie răsare o teorie a forţei motrice subiacente oricărei schimbări; o teorie ce-şi dă în vileag caracterul istoricist prin sublinierea importanţei „dinamicii sociale” ca opusă „staticii sociale”. Dinamica heracliteană a naturii în general şi a vieţii sociale în particular confirmă ideea că filosofia sa a fost inspirată de

tulburările sociale şi politice la care el a asistat. Într-adevăr, Heraclit declară

că vrajba sau războiul este principiul dinamic şi deopotrivă creator al oricărei schimbări şi îndeosebi al tuturor deosebirilor dintre oameni. Şi fiind un istoricist tipic, el acceptă ca fiind moral verdictul istoriei[9]; pentru că socoteşte că rezultatul războiului e totdeauna just[10]: „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alţii oameni, pe unii îi face sclavi, pe alţii liberi... Trebuie să se ştie că războiul este universal, că dreptatea este luptă şi că toate se nasc din luptă şi necesitate".

Dar dacă dreptatea este luptă sau război, dacă Eriniile sunt în acelaşi timp „ajutoarele dreptăţii", dacă istoria sau, mai precis, succesul, izbânda în război constituie criteriul destoiniciei, atunci standardul destoiniciei trebuie el însuşi „să curgă", să fie schimbător, în această problemă Heraclit pune în joc relativismul său şi doctrina sa privind identitatea contrariilor. Aceasta din urmă izvorăşte din teoria heracliteană a schimbării (care rămâne baza teoriei lui Platon şi mai mult încă a celei aristotelice). Lucrul care se schimbă pierde cu necesitate anumite proprietăţi, dobândind totodată pe cele contrare. Nu e vorba atât de un lucru, cât de un proces de tranziţie de la o stare la starea opusă şi, astfel, de unificare a stărilor opuse[11]: „Ce este rece se încălzeşte, ce este cald se răceşte, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezeşte... Boala face ca sănătatea să fie dulce şi plăcută... Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea; ultimele, preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele... Cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc şi la liră... Cele opuse se acordă şi

din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; toate se nasc din luptă... Drumul în sus şi drumul în jos este unul şi acelaşi... Calea... dreaptă şi răsucită... este... una şi aceeaşi... Pentru divinitate, toate sunt frumoase, bune şi drepte; oamenii însă consideră că unele sunt drepte, altele nedrepte... Binele şi răul sunt unul şi acelaşi lucru".

Relativismul valorilor (el ar putea fi caracterizat şi drept relativism etic) exprimat în ultimul fragment nu-l împiedică însă pe Heraclit să dezvolte pe fundalul teoriei sale privind dreptatea războiului şi verdictul istoriei o etică tribalistă şi romantică a Gloriei, Destinului şi superiorităţii Oamenilor Mari, având toate stranii asemănări cu unele idei foarte moderne12: „Pe cei căzuţi în luptă îi cinstesc şi zeii şi oamenii... Cu cât moartea e mai glorioasă, cu atât e mai mare cinstirea... Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veşnică... Unul singur face în ochii mei cât zece mii, dacă este Mare".

E surprinzător să întâlneşti în aceste străvechi fragmente, datând din jurul anului 500 î.Hr., atâtea elemente caracteristice tendinţelor istoriciste şi antidemocratice moderne. Dar, pe lângă faptul că Heraclit a fost un gânditor de o inegalabilă forţă şi originalitate, ceea ce a făcut ca multe din ideile sale să devină (prin intermediul lui Platon) parte din fondul principal al tradiţiei filosofice, similitudinile de doctrină se pot, pesemne, explica, până la un punct, prin similitudinea condiţiilor sociale din perioadele respective. Pare-se că ideile istoriciste câştigă teren cu uşurinţă în epocile de mari schimbări sociale. Ele au apărut atunci când s-a produs în lumea greacă destrămarea vieţii tribale, ca şi atunci când viaţa tribală a evreilor a fost zguduită de impactul cuceririi babiloniene.13 Nu încape îndoială, cred, că filosofia lui Heraclit este expresia unui sentiment de derivă; sentiment ce pare a fi o reacţie tipică la diso-luţia vechilor forme tribale de viaţă socială. În Europa modernă ideile istoriciste au fost readuse la viaţă în timpul revoluţiei industriale, şi îndeosebi sub impactul revoluţiilor

politice din America şi Franţa.14 Pare a fi mai mult decât o simplă coincidenţă faptul că Hegel, care a preluat atât de mult din gândirea lui Heraclit, transferând această moştenire mişcărilor istoriciste moderne, a fost un exponent al reacţiunii împotriva Revoluţiei franceze;

Capitolul 3

Teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor

Platon a trăit într-o perioadă de războaie şi de lupte politice care a fost, din câte ştim, şi mai zbuciumată decât cea care-l răscolise pe Heraclit. În timpul copilăriei şi al adolescenţei sale, destrămarea vieţii tribale dusese în cetatea sa natală, Atena, la o perioadă de tiranie iar mai apoi la instaurarea unei democraţii care s-a străduit din răsputeri să se apere împotriva oricărei încercări dd reintroducere a tiraniei sau a oligarhiei, adică a dominaţiei familiilor aristocratice fruntaşe.1 în anii tinereţii lui Platon, Atena democratică era angajată într-un război pe viaţă şi pe moarte împotriva Spartei – oraşul-stat dominant din Pelopones, care păstrase multe din legile şi obiceiurile vechii aristocraţii tribale. Războiul peloponeziac a durat, cu o întrerupere, timp de douăzeci şi opt de ani. (în Capitolul 10, unde este prezentat mai în amănunt fundalul istoric, vom arăta că acest război nu a luat sfârşit odată cu prăbuşirea, în 404 î.Hr., a Atenei, după cum se susţine uneori.2 Platon s-a născut în timpul războiului, iar la sfârşitul acestuia avea vreo 24 de ani. Războiul a adus cu sine o groaznică epidemie, iar în ultimul an foametea, prăbuşirea cetăţii ateniene, războiul civil şi un regim de teroare numit de obicei guvernarea celor Treizeci de tirani; aceştia erau conduşi de către doi unchi ai lui Platon, care şi-au pierdut viaţa, amândoi, într-o tentativă neizbutită de a-şi menţine cârmuirea în confruntarea cu democraţii. Reinstaurarea democraţiei şi a păcii n-a însemnat pentru Platon dobândirea liniştii. Dascălul său iubit, Socrate, din care avea să facă mai târziu principalul purtător de cuvânt în majoritatea dialogurilor sale, a fost judecat şi executat. Se pare că în aceste împrejurări Platon însuşi a fost în primejdie; împreună cu alţi concetăţeni din

cercul lui Socrate, el a părăsit Atena.

CAPITOLUL 3: TEORIA PLATONICIANĂ A FORIMELOR 33

Mai târziu, cu prilejul primei sale vizite în Sicilia, Platon a fost implicat în intrigile politice ţesute la curtea lui Dionysos cel Bătrân, tiranul Siracuzei; chiar şi după întoarcerea sa în Atena şi întemeierea Academiei, el a continuat, alături de unii dintre elevii săi, să ia parte activă şi în cele din urmă fatidică la conspiraţiile şi revoluţiile3 din care era ţesută viaţa politică siracuzană.

Această scurtă schiţă a evenimentelor politice ne poate ajuta să înţelegem faptul că în opera lui Platon găsim, ca şi în cea a lui Heraclit, semne ce arată că instabilitatea politică şi nesiguranţa din vremea sa l-au făcut să sufere şi să se frământe. Asemenea lui Heraclit, Platon era de obârşie regală; tradiţia, cel puţin, pretinde că familia tatălui său descindea din Codros, ultimul rege tribal al Aticii.4 Platon era foarte mândru de familia mamei sale care, după cum explică singur în dialogurile sale (în *Charmidesşi* în *Timaios)* se înrudea cu cea a lui Solon, legiuitorul Atenei. Unchii săi Critias şi Charmides, fruntaşii celor Treizeci de tirani, aparţineau şi ei familiei mamei sale. Cu o asemenea tradiţie familială, era de aşteptat din partea lui Platon să fie profund interesat de treburile publice; şi, de fapt, majoritatea scrierilor sale confirmă această aşteptare. El însuşi mărturiseşte (dacă *Scrisoarea a şaptea* îi aparţine într-adevăr) că a fost5 „de la bun început foarte preocupat de activitatea politică”, dar că experienţele agitate din tinereţea sa l-au îndemnat să fie mai reţinut. „Văzând cum totul se clatină şi se schimbă fără nicio noimă, m-am simţit năucit şi disperat”. Sentimentul că societatea şi în fapt „totul” e în continuă schimbare a generat, cred, impulsul fundamental al filosofiei sale, ca şi al filosofiei lui Heraclit; drept care Platon a rezumat experienţa sa socială, întocmai cum făcuse şi predecesorul său întru istoricism, formulând o lege a dezvoltării istorice. Potrivit acestei legi, despre care vom vorbi mai pe larg în capitolul următor, *orice*

schimbare socială înseamnă corupţie, decădere, degenerare.

Această lege istorică fundamentală face parte, în concepţia lui Platon, dintr-o lege cosmică – dintr-o lege valabilă pentru toate lucrurile create sau generate. Toate lucrurile schimbătoare, toate lucrurile generate sunt sortite decăderii. Asemenea lui Heraclit, Platon simţea că forţele ce acţionează în istorie sunt forţe cosmice.

Este însă aproape cert că, în concepţia lui Platon, această lege a degenerării nu exprimă întregul adevăr. Am constatat, la Heraclit.

34 MITUL ORIGINII ŞI AL DESTINULUI

O tendinţă de a-şi reprezenta legile dezvoltării ca legi ciclice; ele erau concepute după modelul legii ce determină succedarea ciclică a anotimpurilor. În mod similar putem detecta, în unele din scrierile lui Platon, sugestia unui Mare An (cu o lungime, pare-se, de 36.000 de ani obişnuiţi), cu o perioadă de ameliorare sau generare ce corespunde, pesemne, Primăverii şi Verii şi una de degenerare şi decădere corespunzând Toamnei şi Iernii. Potrivit unuia din dialogurile lui Platon *(Omul politic),* unei Vârste de Aur, vârsta lui Cronos – vârstă în timpul căreia Cronos cârmuieşte lumea, iar oamenii se ivesc din pământ –, îi urmează propria noastră epocă, epoca lui Zeus, în care lumea este părăsită de zei şi lăsată pe seama propriilor ei resurse şi în care, drept urmare, se produce o tot mai accentuată decădere. Tot în povestea din *Omul politic* se află şi o sugestie în sensul că, după ce va fi fost atins punctul cel mai de jos al decăderii totale, zeul va lua din nou cârma corăbiei cosmice şi lucrurile vor începe să se îndrepte.

Nu putem şti cât de mult credea Platon în povestea expusă în *Omul politic.* El a dat limpede de înţeles că nu o credea adevărată pe toată în sens literal. Pe de altă parte, nu prea încape îndoială că îşi reprezenta istoria umană în cadrul unui scenariu cosmic; că propria sa epocă o considera a fi una de profundă decădere – poate cea mai profundă cu putinţă –, iar întreaga perioadă istorică

precedentă o considera guvernată de o tendinţă inerentă spre decădere, tendinţă proprie deopotrivă dezvoltării istorice şi celei cosmice.6 Dacă mai credea, de asemenea, că această tendinţă trebuie *cu necesitate* să ia sfârşit o dată ce a fost atins punctul decăderii extreme, mi se pare nesigur. În mod sigur însă, Platon a crezut că avem *posibilitatea* ca printr-un efort omenesc, sau mai degrabă supraomenesc, să contracarăm tendinţa istorică fatală şi să punem capăt procesului de decădere.

II

Alături de marile similitudini dintre Platon şi Heraclit, am identificat aici şi o importantă deosebire. Platon credea că legea destinului istoric, legea decăderii, poate fi înfrântă de voinţa morală a omului, sprijinită de puterea raţiunii umane.

Nu este foarte clar cum împăca Platon această viziune cu credinţa sa într-o lege a destinului. Există însă unele indicaţii ce permit găsirea unei explicaţii.

CAPITOLUL 3: TEORIA PLATONICIANĂ A FORMELOR

35

Platon credea că legea degenerării implică degenerarea morală. Degenerarea politică, în orice caz, depinde, potrivit viziunii sale, în principal de degenerarea morală (şi de lipsa de cunoaştere); iar degenerarea morală se datorează, la rândul său, în principal degenerării rasiale. Acesta e modul în care legea cosmică generală a decăderii se manifestă în sfera lucrurilor omeneşti.

Există, astfel, posibilitatea ca marea cotitură cosmică să coincidă cu o cotitură în sfera lucrurilor omeneşti – adică în domeniile intelectual şi moral – şi să ni se înfăţişeze, în consecinţă, ca fiind produsă printr-un efort uman moral şi intelectual. E posibil deci ca Platon să fi crezut că, întocmai cum legea generală a decăderii s-a manifestat în decăderea morală, care a dus la cea politică, tot aşa cotitura cosmică urmează să se manifeste în apariţia unui mare legiuitor, ale cărui puteri intelectuale şi a cărui voinţă morală vor fi în măsură să pună capăt

acestei perioade de decădere politică. Pare probabil că profeţia din *Omul politic,* a revenirii Vârstei de Aur, a unui nou mileniu, este expresia, sub formă de mit, a unei asemenea credinţe. Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, sigur e că Platon a crezut în amândouă – într-o tendinţă istorică generală spre decădere şi în posibilitatea noastră de a opri decăderea pe mai departe în domeniul politic prin *împiedicarea oricărei schimbări politice.* Acesta e deci scopul spre care Platon năzuieşte.7 El încearcă să-l înfăptuiască prin instaurarea unui stat ferit de relele tuturor celorlalte state, graţie faptului că nu degenerează, că nu se schimbă. Statul ferit de răul schimbării şi corupţiei este statul ideal, perfect. Este statul Vârstei de Aur, sustras oricărei schimbări. Este *statul imobil.*

III

Prin credinţa sa într-un asemenea stat ideal nesupus schimbării, Platon deviază în chip radical de la ideile istoriciste pe care le-am înregistrat la Heraclit. Dar, oricât de importantă ar fi această deosebire, ea dă naştere la noi asemănări între Platon şi Heraclit.

Cu toată cutezanţa sa de gânditor, Heraclit pare să fi dat înapoi în faţa ideii înlocuirii cosmosului prin haos. Pare-se că, aşa cum am arătat, el s-a consolat de pierderea unei lumi stabile, îmbrăţişând concepţia că schimbarea e guvernată de o lege neschimbătoare. Această tendinţă de a da înapoi în faţa consecinţelor ultime ale istoricismului este caracteristică multor istoricişti.

La Platon, această tendinţă devine dominantă. (El s-a aflat, în această privinţă, sub influenţa filosofiei lui Parmenide, marele critic al lui Heraclit.) Heraclit a generalizat experienţa sa referitoare la schimbarea socială, extinzând-o la lumea „tuturor lucrurilor”, iar Platon – după cum sugeram adineauri – a făcut acelaşi lucru. În plus însă, Platon a extins credinţa sa într-un stat perfect şi neschimbător la domeniul „tuturor lucrurilor”. El credea că fiecărei categorii de lucruri obişnuite sau coruptibile îi corespunde, tot aşa, un lucru perfect şi

nedegradabil. Această credinţă în lucruri perfecte şi neschimbătoare, numită de obicei *Teoria Formelor* sau *a Ideilor**, a devenit doctrina centrală a filosofiei sale.

Credinţa lui Platon în posibilitatea noastră de a frânge legea de fier a destinului şi de a evita decăderea prin suprimarea oricărei schimbări arată că tendinţele lui istoriciste aveau anumite limite. Un istoricism intransigent şi dezvoltat până la capăt ar fi ezitat să admită că omul, prin indiferent ce eforturi, ar putea să modifice legile destinului istoric, chiar şi după ce le-a descoperit. Un asemenea istoricism ar susţine că omul nu poate acţiona împotriva acestor legi, pentru că toate planurile şi acţiunile sale nu sunt decât mijloace prin intermediul cărora legile inexorabile ale dezvoltării realizează destinul său istoric; întocmai cum Oedip şi-a împlinit destinul *datorită,* profeţiei şi măsurilor luate de tatăl său pentru a i se sustrage, şi nu în pofida acestora. Spre a înlesni o mai bună înţelegere a acestei atitudini extrem-istoriciste şi spre a putea analiza tendinţa opusă prezentă în credinţa lui Platon că el putea să influenţeze destinul, voi pune în contrast istoricismul, aşa cum îl găsim la Platon, cu un punct de vedere diametral opus, prezent şi el la Platon, care ar putea fi numit *atitudinea de inginerie sociala.*[9]

IV

Inginerul social nu se întreabă care sunt tendinţele istorice sau care este destinul omului. El crede că omul este stăpânul destinului său şi că, în conformitate cu scopurile pe care le urmărim, noi putem să influenţăm sau să modificăm istoria omului tot aşa cum am schimbat faţa Pământului. El nu crede că aceste scopuri ne sunt impuse de antecedentele istorice sau de tendinţele istoriei, ci că noi înşine suntem cei care le alegem sau chiar le creăm, la fel cum

creăm noi idei sau noi opere de artă, case noi sau utilaje noi. În opoziţie cu istoricistul, care crede că acţiunea politică inteligentă este posibilă numai dacă este

determinat în prealabil cursul viitor al istoriei, inginerul social crede că o bază ştiinţifică a politicii ar consta din cu totul altceva; ar consta din informaţia factuală necesară pentru edificarea sau modificarea instituţiilor sociale, în conformitate cu dorinţele sau scopurile noastre. O atare ştiinţă ar urma să ne spună ce măsuri ar trebui întreprinse dacă dorim, de exemplu, să evităm depresiunile economice ori, dimpotrivă, să le producem; sau dacă vrem să realizăm o distribuire mai uniformă a avuţiei ori una mai puţin uniformă. Cu alte cuvinte, inginerul social concepe drept bază ştiinţifică a politicii ceva în genul unei *tehnologii sociale* (Platon, după cum vom vedea, o compară cu baza ştiinţifică a medicinei), în opoziţie cu istoricistul, care o înţelege ca pe o ştiinţă a tendinţelor istorice inexorabile.

Din ceea ce am spus aici despre atitudinea inginerului social nu trebuie să se conchidă că între diferiţii exponenţi ai ingineriei sociale n-ar exista niciun fel de deosebiri importante. Dimpotrivă, deosebirea dintre ceea ce eu numesc „inginerie socială graduală” şi „ingineria socială utopică” formează una din temele principale ale cărţii de faţă. (Cf. Îndeosebi capitolul 9, unde voi prezenta argumentele mele în favoarea celei dintâi şi împotriva celei de a doua.) Pentru moment însă mă preocupă doar opoziţia dintre istoricism şi ingineria socială. Poate că opoziţia dintre ele va reieşi mai limpede dacă examinăm atitudinile pe care le adoptă istoricistul şi, respectiv, inginerul social faţă de *instituţiile sociale,* adică faţă de entităţi de felul unei societăţi de asigurări, al unei forţe de poliţie, al unui guvern sau, să zicem, al unei băcănii.

Istoricistul înclină să privească instituţiile sociale în principal din punctul de vedere al istoriei lor, adică al originii şi dezvoltării lor, al semnificaţiei lor prezente şi viitoare. El poate, eventual, să susţină că apariţia lor se datorează unui anumit plan sau proiect şi urmăririi anumitor scopuri – umane ori divine; sau poate să susţină că nu sunt menite să servească nici unui scop clar conceput, ci sunt expresia nemijlocită a anumitor instincte

şi pasiuni; sau să pretindă că odinioară au servit drept mijloace pentru anumite scopuri, dar că ulterior şi-au pierdut acest caracter. Inginerul şi tehnologul social, pe de altă parte, nu se vor interesa prea mult de originea instituţiilor sau de intenţiile iniţiale ale întemeietorilor lor (deşi nu

există niciun motiv ca ei să nu recunoască faptul că „doar o mică parte a instituţiilor sociale sunt proiectate în mod conştient, în timp ce marea lor majoritate s-au «ivit», pur şi simplu, ca rezultate neintenţionate ale acţiunilor umane” 10), ci va formula problema care-l preocupă cam în felul următor. Dacă scopurile noastre sunt cutare şi cutare, este cutare instituţie bine concepută şi organizată pentru a le servi? Să luăm, spre exemplu, instituţia asigurărilor. Inginerul sau tehnologul social nu-şi va bate prea mult capul să stabilească dacă asigurările au debutat ca instituţie lucrativă, sau dacă au drept misiune istorică slujirea binelui public. El poate însă să formuleze critici la adresa anumitor instituţii de asigurări – arătând, bunăoară, cum poate fi sporit profitul lor sau – ceea ce e un lucru foarte diferit – cum pot fi sporite foloasele aduse de ele publicului şi să sugereze modalităţi de a le face mai eficiente în realizarea unuia sau altuia din aceste obiective. Să luăm acum, ca un al doilea exemplu de instituţie socială, o forţă de poliţie. Unii istorici pot să descrie această forţă ca pe un instrument de ocrotire a libertăţii şi siguranţei, alţii ca pe un instrument al dominaţiei şi asupririi de clasă. În schimb, inginerul sau tehnologul social ar putea să sugereze măsuri apte să facă din ea un instrument propice de ocrotire a libertăţii şi siguranţei, după cum ar putea să inventeze şi măsuri prin care ea să fie transformată într-o unealtă puternică a dominaţiei de clasă. (în calitatea sa de cetăţean ce urmăreşte anumite scopuri în care crede, el poate cere adoptarea acestor scopuri şi a măsurilor apte să le servească. Dar în calitate de tehnolog, el va face o deosebire netă între problema

scopurilor şi a alegerii lor şi problemele privitoare la fapte, adică la efectele sociale ale oricărei măsuri ce ar putea să fie luată.) 11

Vorbind mai general, putem spune că inginerul sau tehnologul abordează instituţiile în mod raţional, ca mijloace în vederea anumitor scopuri, şi că în calitate de tehnolog el le judecă exclusiv prin prisma adecvării lor, a eficienţei, simplităţii etc. Istoricistul, pe de altă parte, va încerca mai degrabă să descopere originea şi destinul acestor instituţii, pentru a putea aprecia „adevăratul rol" jucat de ele în dezvoltarea istorică, ajungând, de exemplu, la concluzia că sunt conforme „voinţei divine" sau „voinţei Destinului" sau că sunt „în slujba unor tendinţe istorice majore" etc. Cele spuse nu înseamnă că inginerul sau tehnologul social subscrie obligatoriu la teza că instituţiile *sunt* mijloace sau instrumente în vederea unor

CAPITOLUL 3: TEORIA PLATONICIANĂ A FORMELOR

39

scopuri; el poate foarte bine să fie conştient de faptul că, sub numeroase aspecte importante, ele diferă mult de instrumentele mecanice sau de mecanisme. Nu va uita, bunăoară, că ele „cresc" într-un mod asemănător (deşi nicidecum identic) cu creşterea organismelor şi că faptul acesta este de mare importanţă pentru ingineria socială. Nimic nu-l obligă să îmbrăţişeze o filosofie „instrumentalistă" a instituţiilor sociale. (Nimeni nu va spune despre o portocală că *este* un instrument sau un mijloc pentru un scop; deseori însă *privim* portocalele ca pe nişte mijloace în vederea unor scopuri – bunăoară atunci când vrem să le mâncăm sau, eventual, să ne câştigăm existenţa din comerţul cu ele.)

Cele două atitudini – istoricismul şi ingineria socială – se prezintă uneori în combinaţii tipice. Exemplul cel mai timpuriu şi probabil cel mai influent de atare combinaţie este filosofia socială şi politică a lui Platon. În ea se combină, aş spune, unele elemente tehnologice cât se poate de evidente, prezentate în prim-plan, cu un fundal

dominat de un complicat eşafodaj de trăsături tipic istoriciste. O atare combinaţie se întâlneşte la un mare număr de filosofi sociali şi politici care au produs ceea ce mai târziu a căpătat denumirea de sisteme utopice. Toate aceste sisteme recomandă un soi de inginerie socială, întrucât reclamă adoptarea anumitor mijloace instituţionale, ce-i drept nu totdeauna foarte realiste, pentru atingerea scopurilor lor. Dar când trecem la examinarea acestor scopuri, descoperim adesea că sunt determinate de istoricism. În particular, scopurile politice ale lui Platon depind într-o măsură considerabilă de doctrinele sale istoriciste. Întâi, el are drept scop să scape de curgerea heracliteană, ce-şi află expresia în revoluţia socială şi în decăderea istorică. În al doilea rând, el crede că aceasta se poate face prin instaurarea unui stat care să fie atât de perfect, încât să fie sustras tendinţei generale a dezvoltării istorice. În al treilea rând, crede că *modelul sau originalul* acestui stat perfect poate fi găsit în trecutul îndepărtat, într-o Vârstă de Aur ce ar fi existat în zorii istoriei; căci dacă în timp lumea decade, atunci cu cât coborâm mai adânc în trecut, cu atât trebuie să găsim o mai mare perfecţiune. Statul perfect este ceva în genul primului strămoş, este primogenitorul statelor de mai târziu, care sunt, oarecum, vlăstarele degenerate ale acestui stat perfect, optim sau „ideal” 12; un stat ideal ce nu este o simplă fantasmă sau un vis, sau o „idee în intelectul nostru”, ci este, graţie stabilităţii sale, mai real decât toate acele societăţi în declin, care suferă schimbări şi pot în orice moment să se destrame.

40

MITUL ORIGINII ŞI AL DESTINULUI

Astfel, chiar scopul politic al lui Platon, statul ideal, depinde în mare măsură de istoricismul său; iar ceea ce e valabil despre filosofia platoniciană a statului se poate extinde, după cum am arătat deja, la filosofia platoniciană generală a „tuturor lucrurilor”, la *Teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor.*

Lucrurile prinse în fluxul schimbării, lucrurile care degenerează şi se destramă sunt (ca şi statul), aşa-zicând, vlăstarele, copiii lucrurilor perfecte. Şi, ca şi copiii, ele sunt copii ale primogenitorilor lor originari. Tatăl sau originalul unui lucru schimbător este ceea ce Platon numeşte „Forma" sau „Modelul" sau „Ideea" lui. Subliniem, cum am mai făcut-o deja, că Forma sau Ideea, în pofida denumirii sale, nu este „idee din intelectul nostru"; că nu este o fantasmă sau un vis, ci un lucru real. Ea este mai reală chiar decât toate lucrurile obişnuite, supuse schimbării şi care, în pofida aparentei lor soliditătţi, sunt sortite corupţiei; căci Forma sau Ideea este un lucru perfect şi imperisabil.

Formele sau Ideile nu trebuie gândite ca fiind în spaţiu şi timp, asemenea lucrurilor trecătoare. Ele sunt în afara spaţiului şi totodată în afara timpului (pentru că sunt eterne). Dar sunt în contact cu spaţiul şi cu timpul; căci fiind primogenitorii sau modelele lucrurilor care sunt generate şi care se dezvoltă şi se destramă în spaţiu şi timp, ele trebuiau neapărat să fi fost în contact cu spaţiul, la începutul timpului. Nefiind cu noi în spaţiul şi în timpul nostru, nu pot fi percepute cu simţurile noastre, cum pot fi percepute obişnuitele lucruri schimbătoare care interacţionează cu organele noastre de simţ şi care de aceea se cheamă „lucruri sensibile". Acele lucruri sensibile care sunt copii sau vlăstare ale aceluiaşi model sau original, se aseamănă nu numai cu acest original, cu Forma sau Ideea lor, ci şi unele cu altele, precum copiii ce aparţin aceleiaşi familii; şi întocmai cum copiii poartă numele tatălui lor, tot aşa lucrurile sensibile poartă numele Formelor sau Ideilor lor. „Ele îşi primesc numele de la acestea", cum spune Aristotel.13

Aşa cum un copil poate privi pe tatăl său, văzând în el un ideal, un model unic, o personificare zeiască a propriei sale aspiraţii, întruchiparea perfecţiunii, înţelepciunii, stabilităţii, gloriei şi virtu

ţii, puterea care l-a creat înainte ca lumea lui să fi început, care în prezent îl păstrează în viaţă şi îl susţine şi în „virtutea" căreia el există, tot aşa priveşte Platon Formele sau Ideile. Ideea platoniciană este originalul şi originea lucrului; este temeiul acestuia, raţiunea existenţei sale, principiul stabil, susţinător, în „virtutea" căruia lucrul există. Este virtutea lucrului, idealul lui, perfecţiunea lui.

Comparaţia între Forma sau Ideea unei clase de lucruri sensibile şi tatăl unei familii de copii este dezvoltată de Platon în *Timaios,* unul din dialogurile sale cele mai târzii. El concordă îndeaproape14 cu multe din scrierile sale anterioare, contribuind la mai buna lor înţelegere. În *Timaios* însă Platon trece cu un pas dincolo de doctrina lui anterioară, atunci când reprezintă contactul Formei sau Ideii cu lumea spaţiului şi timpului printr-o extindere a menţionatei comparaţii. El descrie „spaţiul" abstract în care se mişcă lucrurile sensibile (iniţial spaţiul sau golul dintre cer şi pământ) ca pe un receptacul şi îl compară cu mama lucrurilor, în care la începutul timpului lucrurile sensibile sunt zămislite de către Formele care se imprimă sau se întipăresc pe spaţiul pur, dând astfel vlăstarului conturul lor. „Trebuie să ne închipuim – scrie Platon – trei feluri de lucruri: întâi pe cele supuse generării; în al doilea rând, pe cele în care generarea are loc; iar în al treilea rând, modelul în asemănare cu care sunt zămislite lucrurile generate. Iar principiul receptor îl putem compara cu o mamă, modelul cu un tată, iar produsul lor cu un copil". După care trece la o descriere mai detaliată întâi a modelelor – a taţilor, a Formelor sau Ideilor imuabile: „Întâi vine Forma neschimbătoare, care este necreată şi indestructibilă… invi—zibilă şi imperceptibilă prin vreunul din simţuri şi care poate fi contemplată numai prin gândirea pură". Fiecăreia din aceste Forme sau Idei îi aparţine vlăstarul sau speţa proprie de lucruri sensibile, „alt fel de lucruri, ce poartă numele Formei lor şi seamănă cu aceasta, dar sunt perceptibile cu simţurile, sunt create şi mereu în mişcare, generate într-un loc şi apoi iar dispărând din acel loc,

aprehendate de opinia bazată pe percepţie”. Iar spaţiul abstract, asemuit mamei, este descris astfel: „Există un al treilea lucru, spaţiul, care este veşnic şi nu poate fi nimicit şi care oferă sălaş tuturor lucrurilor generate…” 15

Pentru a înţelege mai bine teoria platoniciană a Formelo-Ideilor ar putea fi utilă o comparaţie a ei cu anumite credinţe icii-gioase greceşti. Ca în multe religii primitive, cel puţin unii dintre

42

MITUL ORIGINII ŞI AL DESTINULUI

zeii greci nu sunt altceva decât primogenitori şi eroi tribali idealizaţi – personificări ale „virtuţii” sau „perfecţiunii” tribului. Drept urmare, anumite triburi şi familii îşi legau obârşia de unul sau altul dintre zei. (Despre familia lui Platon însuşi se spunea că se trage din Poseidon.16) Este suficient să ne gândim că aceşti zei erau nemuritori sau eterni, şi desăvârşiţi – sau aproape desăvârşiţi – pe când oamenii obişnuiţi erau prinşi în fluxul tuturor lucrurilor şi supuşi decăderii (care constituie, într-adevăr, soarta ultimă a fiecărui individ uman), pentru a ne da seama că între aceşti zei şi oamenii obişnuiţi există acelaşi raport ca între Formele sau Ideile platoniciene şi lucrurile sensibile care sunt copiile lor17 (sau între statul perfect al lui Platon şi diversele state existente acum). Există, totuşi, o importantă deosebire între mitologia greacă şi teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor. În timp ce grecii venerau numeroşi zei ca strămoşi ai diferitelor triburi sau familii, Teoria Ideilor cere să existe o singură Formă sau Idee a omului18; într-adevăr, una din doctrinele centrale ale Teoriei Formelor este că există câte o unică Formă a fiecărei „specii” sau fiecărui „gen” de lucruri. Unicitatea Formei, care corespunde unicităţii primogenitorului, trebuia să fie un element necesar al teoriei pentru ca aceasta să poată îndeplini una din funcţiile ei cele mai importante – aceea de a explica asemănarea dintre lucrurile sensibile, postulând că lucrurile asemănătoare sunt copii sau întipăriri ale *aceleiaşi* unice Forme. Dacă ar exista două Forme identice

sau similare, similitudinea lor ne-ar obliga să admitem că ambele sunt copii ale unui al treilea original, care, prin aceasta, s-ar dovedi a fi singura Formă adevărată. Or, după cum spune Platon în *Timaios:* „Asemănarea ar fi astfel explicată, mai precis, nu ca asemănare între două lucruri, ci faţă de acel lucru superior care este prototipul lor” 19. În *Republica,* dialog anterior lui *Timaios,* Platon se explicase în această privinţă şi mai clar, folosind ca exemplu „patul esenţial”, adică Forma sau Ideea de pat: „Zeul... n-a produs decât un singur pat în firea lucrurilor... doar unul singur... Două de acest fel sau mai multe nu ar fi putut fi sădite în fiinţă de către zeu... Fiindcă... dacă ar fi produs fie şi două, iarăşi ar fi apărut unul singur, acela a cărui Formă ar avea-o ambele paturi; şi ar fi acela, şi nu cele două, lucrul care este Pat”. 20 Raţionamentul acesta arată că Formele sau Ideile îi oferă lui Platon nu numai o origine sau un punct de plecare pentru tot ce se petrece în spaţiu şi timp (şi în special pentru istoria umană), ci şi o

explicaţie a asemănărilor dintre lucrurile sensibile de aceeaşi speţă. Dacă lucrurile se aseamănă între ele datorită unei virtuţi sau proprietăţi pe care o au în comun, cum ar fi albul sau duritatea sau bunătatea, atunci această virtute sau proprietate trebuie să fie una şi aceeaşi în toate; altminteri, nu le-ar face să se asemene între ele. După cum spune Platon, ele participă toate la Forma sau Ideea unică de alb, dacă sunt albe; de duritate, dacă sunt dure. Participă în sensul în care copiii participă la averea şi darurile tatălui lor; întocmai cum multiplele reproduceri particulare ale unei gravuri care sunt toate imprimări de pe una şi aceeaşi placă şi ca atare asemănătoare între ele pot să participe la frumuseţea originalului.

Faptul că această teorie este menită să explice asemănările dintre lucrurile sensibile nu pare, la prima vedere, să aibă nicio legătură cu istoricismul. Totuşi are; şi, după cum ne spune Aristotel, tocmai această legătură l-

a făcut pe Platon să dezvolte Teoria Ideilor. Voi încerca să schiţez această evoluţie, servindu-mă de explicaţiile lui Aristotel şi de unele indicaţii din scrierile lui Platon însuşi.

Dacă toate lucrurile sunt în necontenită curgere, este cu neputinţă de spus ceva determinat despre ele. Despre ele nu putem avea o cunoaştere veritabilă, ci, în cel mai bun caz, „opinii" vagi şi înşelătoare. Această idee, după cum ştim de la Platon şi Aristotel21, i-a frământat pe mulţi din discipolii lui Heraclit. Parmenide, unul din precursorii lui Platon, care l-a influenţat puternic, susţinuse teza după care cunoaşterea pură prin raţiune, ca opusă opiniei amăgitoare sprijinite pe experienţă, nu putea să aibă drept obiect decât o lume sustrasă schimbării, iar cunoaşterea raţională pură dezvăluie tocmai o asemenea lume. Numai că realitatea imuabilă şi nedivizată pe care Parmenide crezuse a o fi descoperit dincolo de lumea lucrurilor pieritoare22 nu era legată în niciun fel de lumea aceasta în care noi trăim şi murim. Şi, ca atare, era incapabilă să o explice.

Platon nu se putea mulţumi cu această situaţie. Oricât ar fi detestat şi dispreţuit această lume empirică a schimbării, el era, în cele din urmă, profund interesat de ea. Voia să descopere taina decăderii ei, a schimbărilor violente din ea şi a nefericirii ei. Spera să găsească mijloacele de a o salva. L-a impresionat puternic doctrina parmenidiană a unei lumi neschimbătoare, reale, solide şi perfecte din spatele acestei lumi fantomatice în care el suferea; această concepţie însă nu-i rezolva problemele cât timp lumea imuabilă şi

perfectă rămânea nelegată de lumea lucrurilor sensibile. El urmărea cunoaşterea, şi nu opinia; cunoaşterea raţională pură a unei lumi sustrase schimbării; în acelaşi timp însă o cunoaştere care să poată fi folosită pentru investigarea acestei lumi schimbătoare şi îndeosebi a acestei societăţi schimbătoare; a schimbării politice, cu straniile ei legi istorice. Platon urmărea să

descopere secretul cunoaşterii regale a politicii, a artei de a guverna oamenii.

Dar o ştiinţă exactă a politicii părea la fel de imposibilă ca orice cunoaştere exactă a unei lumi schimbătoare; în domeniul politic nu existau obiecte imuabile. Cum ar fi fost cu putinţă să discuţi vreo chestiune politică atunci când semnificaţia unor cuvinte ca „guvernare", „stat" sau „cetate" se schimba cu fiecare nouă fază a dezvoltării istorice? Teoria politică trebuie să-i fi părut lui Platon, în perioada sa heraclitică, la fel de nesigură, fluctuantă şi lipsită de soliditate ca şi practica politică.

În această situaţie Platon a primit, după cum ne spune Aristotel, o sugestie de cea mai mare importanţă de la Socrate. Acesta era preocupat de chestiuni etice; era un reformator, un moralist care aborda şi sâcâia tot felul de oameni, silindu-i să gândească, să explice şi să dea seama de principiile după care acţionau. Avea obiceiul să le pună întrebări şi nu se arăta uşor satisfăcut de felul cum îi răspundeau. Răspunsul tipic pe care îl primea – că acţionăm într-un anumit fel pentru că aşa e „înţelept" sau pentru că aşa e „eficient" sau „drept" sau „pios" etc. – nu făcea decât să-l incite la noi întrebări, de felul: ce *este* înţelepciunea, sau eficienţa, sau dreptatea, sau pioşenia. Cu alte cuvinte, Socrate ajungea astfel să caute „virtutea" unui lucru. Discuta, de pildă, despre înţelepciunea manifestată în diferite meşteşuguri şi profesii, pentru ca să descopere ce au în comun toate aceste variate şi schimbătoare moduri de comportare calificate drept „înţelepte" şi astfel să afle ce este în realitate înţelepciunea, sau ce înseamnă de fapt cuvântul „înţelepciune", sau (după cum avea să se exprime Aristotel) care este *esenţa* ei. „Pe bună dreptate – spune Aristotel – Socrate voia să afle ce este esenţa" 23, adică virtutea sau temeiul unui lucru şi care sunt semnificaţiile reale, neschimbătoare şi esenţiale ale termenilor. „În această privinţă el a fost cel dintâi care a pus problema definiţiilor universale".

Aceste încercări ale lui Socrate de a discuta termenii etici ca „dreptate”, „modestie” sau „pietate” au fost comparate pe bună

dreptate cu discuţiile moderne despre Libertate (la Mill24, bunăoară) sau despre Autoritate sau despre Individ şi Societate (la Catlin, de pildă). Nimic nu ne obligă să admitem că Socrate, în căutarea semnificaţiei neschimbătoare şi esenţiale a unor asemenea termeni, ar fi personificat această semnificaţie sau ar fi conceput-o în felul unui lucru. Textul lui Aristotel, cel puţin, sugerează că n-a făcut aşa şi că Platon e cel ce a transformat metoda socratică de cercetare a semnificaţiei sau esenţei într-o metodă de determinare a naturii reale a unui lucru* a Formei sau Ideii acestuia. Platon a păstrat „consideraţiile lui Heraclit... că toate lucrurile se află într-o continuă curgere şi că nu poate exista o ştiinţă a lucrurilor ce sunt într-un veşnic flux”, dar a descoperit în metoda lui Socrate o cale de ieşire din aceste dificultăţi. Dacă „nu poate exista o definiţie a vreunui lucru sensibil, pentru că ele sunt toate mereu schimbătoare”, în schimb puteau exista definiţii şi cunoaştere veritabilă despre lucruri de un fel deosebit – despre virtuţile lucrurilor sensibile. „Dacă e vorba să existe o ştiinţă şi o cunoaştere a vreunui lucru, trebuie să existe, în afara lucrurilor sensibile, alte realităţi, permanente”, spune Aristotel25, şi relatează despre Platon că „astfel de noţiuni generale ale celor ce există aievea le numi el Idei, afirmând că lucrurile sensibile stau în afara acestora şi-şi capătă toate denumirea de la acestea. Căci pluralitatea lucrurilor sensibile care poartă acelaşi nume cu Ideile de care ţin îşi datoresc existenţa doar faptului că participă la Ideile respective”.

Relatarea lui Aristotel corespunde îndeaproape cu argumentele dezvoltate de Platon însuşi în *Timaios* 26 şi arată că pentru Platon problema fundamentală a fost aceea de a găsi o metodă ştiinţifică de studiere a lucrurilor sensibile. El voia să obţină cunoaştere pur raţională, nu

doar opinie; şi cum nu se putea obţine o cunoaştere pură a lucrurilor sensibile, s-a străduit, după cum spuneam mai înainte, să obţină măcar o cunoaştere pură care să fie într-un fel legată de lucrurile sensibile şi aplicabilă acestora. Această cerinţă era satisfăcută de cunoaşterea Formelor sau Ideilor, dat fiind că Forma era legată de lucrurile ei sensibile aşa cum era legat tatăl de copiii săi nevârstnici. Forma era reprezentantul responsabil al lucrurilor sensibile care, ca atare, putea fi consultat în chestiuni importante privitoare la lumea celor schimbătoare.

Conform analizei noastre, teoria Formelor sau Ideilor are în filosofia lui Platon cel puţin trei funcţii diferite. 1) Ea este un instru

ment metodologic de maximă importanţă, care face posibilă cunoaşterea ştiinţifică pură, şi chiar o cunoaştere aplicabilă la lumea lucrurilor schimbătoare, despre care nu putem obţine în mod nemijlocit cunoaştere, ci doar opinie. Devine posibilă astfel cercetarea problemelor societăţii schimbătoare şi edificarea unei ştiinţe politice. 2) Ea oferă cheia pentru urgent necesara *teorie* a *schimbării* şi a decăderii, pentru o teorie a generării şi degenerării şi, în special, o cheie pentru înţelegerea istoriei. 3) Ea deschide, în domeniul social, o cale spre un fel de inginerie socială; şi permite făurirea de instrumente pentru stăvilirea schimbării sociale, pentru că sugerează conceperea unui „stat ideal" care să se asemene atât de mult cu Forma sau Ideea de stat, încât să nu poată degenera.

Problema 2), a teoriei schimbării şi a istoriei, o vom discuta în următoarele două capitole, 4 şi 5, ce au ca obiect sociologia descriptivă a lui Platon, adică descrierea şi explicaţia date de el lumii sociale schimbătoare în care trăia. Problema 3), a stăvilirii schimbării sociale, va fi discutată în capitolele 6, 7, 8 şi 9, care se ocupă de programul politic al lui Platon. Problema 1), a metodologiei lui Platon, a fost schiţată pe scurt în acest capitol, cu ajutorul relatării pe care o face Aristotel despre evoluţia

teoriei lui Platon. Aş vrea să mai adaug acum câteva remarci la această discuţie.

VI

Folosesc denumirea de *esenţialism metodologic* pentru caracterizarea punctului de vedere, împărtăşit de Platon şi de mulţi discipoli ai săi, că sarcina cunoaşterii pure sau a „ştiinţei" constă în a descoperi şi descrie adevărata natură a lucrurilor, adică realitatea sau esenţa lor ascunsă. Credinţa specifică a lui Platon era că esenţa lucrurilor sensibile poate fi găsită în alte lucruri, mai reale – în primogenitorii sau Formele lor. Mulţi din esenţialiştii metodologi de mai târziu, de exemplu Aristotel, nu l-au urmat întru totul în această privinţă; dar au fost toţi de acord cu el în concepţia că ştiinţa pură are drept obiectiv determinant descoperirea naturii ascunse, a Formei sau esenţei lucrurilor. Toţi aceşti esenţialişti metodologici erau de acord cu Platon şi în ideea că aceste esenţe pot fi descoperite şi recunoscute cu ajutorul intuiţiei intelectuale; că fiecare esenţă are un nume al său propriu, după care sunt numite

şi lucrurile sensibile respective; şi că ea poate fi descrisă în cuvinte. Descrierea esenţei unui lucru era numită de ei „definiţie". Conform esenţialismului metodologic, există trei moduri de a cunoaşte un lucru: „Vreau să spun că putem cunoaşte realitatea sau esenţa sa neschimbătoare; şi că putem cunoaşte definiţia esenţei; şi că-i putem cunoaşte numele. Prin urmare, despre orice lucru real pot fi formulate două întrebări… Cineva poate să dea un nume şi să ceară definiţia; sau poate să dea definiţia şi să ceară numele". Drept exemplu pentru această metodă, Platon foloseşte esenţa lui „par" (opusul lui „impar"): „Un număr poate fi ceva susceptibil a fi divizat în părţi egale. Dacă este astfel divizibil, numărul se cheamă «par»; iar definiţia numelui de «par» este «număr divizibil în părţi egale»… Iar când ni se dă numele şi ni se

cere definiţia, sau când ni se dă definiţia şi ni se cere numele, vorbim, în ambele cazuri, de una şi aceeaşi esenţă, fie că-i vom spune «par» sau «număr divizibil în părţi egale»”. După acest exemplu, Platon trece la aplicarea metodei la o „demonstraţie” privind natura reală a sufletului, la care vom reveni ceva mai încolo.27

Esenţialismul metodologic, adică teoria conform căreia obiectivul ştiinţei constă în dezvăluirea esenţelor şi în descrierea lor cu ajutorul definiţiilor, poate fi mai bine înţeles dacă-l privim în contrast cu opusul său, *nominalismul metodologic*. În loc să urmărească descoperirea a ceea ce un lucru este cu adevărat şi definirea adevăratei lui naturi, nominalismul metodologic îşi propune să descrie cum se comportă un lucru în diferite împrejurări şi, în particular, dacă în comportamentul lui nu există cumva anumite regularităţi. Cu alte cuvinte, nominalismul metodologic vede scopul ştiinţei în descrierea lucrurilor şi evenimentelor din experienţa noastră şi în „explicarea” acestor evenimente, adică în descrierea lor cu ajutorul unor legi universale.28 Şi vede în limbajul nostru, mai ales în acele reguli ale lui care permit distingerea propoziţiilor şi inferenţelor corect construite de simplele îngrămădiri de cuvinte, marele instrument al descrierii ştiinţifice29; el consideră cuvintele ca pe nişte instrumente în slujba acestui obiectiv, şi nu ca nume ale unor esenţe. Nominalistul metodologic nu va socoti niciodată că întrebările de felul „Ce *este* energia?” sau „Ce *este* mişcarea?” sau „Ce *este* un atom?” sunt de mare importanţă în fizică; în schimb va socoti importante întrebările de felul: „Cum ar putea fi utilizată energia Soarelui?”, „Cum se mişcă o planetă?” sau „în ce condiţii

un atom radiază lumină?” Iar acelor filosofi care îi vor obiecta că înainte de a fi răspuns la întrebarea „ce este?”, nu poate spera să dea răspunsuri exacte la niciuna din întrebările de tipul „cum?”, va replica – dacă se va sinchisi, în general, de obiecţia lor – arătând că preferă în

mod categoric acel grad modest de exactitate, pe care-l poate atinge prin metodele sale, pompoasei harababuri obţinute de ei cu metodele lor.

După cum se poate vedea din exemplul nostru, nominalismul metodologic este actualmente acceptat de o manieră cvasigenerală în ştiinţele naturii. Pe de altă parte, problemele ştiinţelor sociale sunt tratate încă în cea mai mare parte prin metode esenţialiste. Aici rezidă, după opinia mea, unul din motivele principale ale rămânerii în urmă a acestor ştiinţe. Mulţi dintre cei ce au luat act de această stare30 a lor emit totuşi judecăţi diferite. Ei cred că deosebirea de metodă este necesară şi că ea reflectă o deosebire „esenţială" dintre „naturile" celor două domenii de cercetare.

Argumentele ce se oferă în sprijinul acestui punct de vedere pun accentul pe importanţa schimbării în societate şi dau în vileag şi alte aspecte ale istoricismului. Fizicianul – sună unul din argumentele tipice – se ocupă de obiecte cum sunt energia sau atomii, care, deşi se schimbă, păstrează un anumit grad de constanţă. El poate să descrie schimbările prin care trec aceste entităţi relativ neschimbătoare şi nu e nevoit să construiască sau să detecteze esenţe, sau Forme, sau alte entităţi invariabile de acest fel, pestru a putea obţine ceva permanent despre care să poată formula enunţuri determinate. Cercetătorul din ştiinţele sociale se află însă într-o situaţie mult diferită. Întreg domeniul de care se preocupă este schimbător. Nu există entităţi permanente în domeniul social, unde totul stă sub semnul curgerii istorice. Cum putem studia, de pildă, guvernarea? Cum o putem identifica în multitudinea de instituţii guvernamentale pe care le găsim în diferite state şi în diferite perioade istorice, fără să admitem că au toate ceva ce le este *esenţialmente* comun? Numim guvern o instituţie dacă socotim că este în chip esenţial un guvern, adică dacă ea este conformă intuiţiei noastre privitoare la ceea ce este un guvern, intuiţie pe care o putem formula printr-o definiţie. La fel stau lucrurile cu alte entităţi sociologice, bunăoară cu „civilizaţia". Trebuie să-i

sesizămenţa, susţine istoricistul, şi s-o exprimăm sub forma unei se „niţii.

CAPITOL-ul 3: TEORIA PLATONICIANĂ A FORMELOR

49

Aceste argumente de dată recentă seamănă, cred, îndeaproape cu cele menţionate mai înainte care, potrivit relatării lui Aristotel, l-au condus pe Platon la doctrina Formelor sau Ideilor. Singura deosebire este că Platon (care nu accepta teoria atomistă şi nu ştia nimic despre energie) aplica doctrina sa şi la domeniul fizicii, şi deci la întregul univers. Avem aici un indiciu al faptului că, în ştiinţele sociale, o discuţie despre metodele lui Platon poate fi chiar şi astăzi actuală.

Înainte de a vorbi despre sociologia lui Platon şi de modul cum a folosit el în acest domeniu esenţialismul metodologic, vreau să spun cu toată claritatea că discuţia mea se limitează la istoricismul lui Platon şi ia „statul ideal" preconizat de el. Trebuie deci să-l previn pe cititor să nu se aştepte la o prezentare a întregii filosofii a lui Platon, sau la ceea ce s-ar putea numi o tratare „justă şi echitabilă" a platonismului. Atitudinea mea faţă de istoricism este una de făţişă ostilitate, bazată pe convingerea că istoricismul este superficial – şi mai rău de atât. Din acest motiv, examenul pe care-l fac trăsăturilor istoriciste ale platonismului este unul accentuat critic. Cu toate că admir o seamă de lucruri din filosofia lui Platon, şi nu doar din părţile ei pe care le consider socratice, ci mult dincolo de acestea, nu mi-am propus aici să adaug încă unul la nenumăratele omagii aduse geniului său. Dimpotrivă, mi-am propus să distrug ceea ce, după opinia mea, este dăunător în această filosofie. Ceea ce voi încerca să analizez şi să critic este tendinţa totalitară din filosofia politică a lui Platon.31

SOCIOLOGIA DESCRIPTIVĂ A LUI PLATON

Capitolul 4

Schimbarea şi repausul

Platon a fost unul dintre primii cercetători ai

societăţii şi, în mod neîndoielnic, de departe cel mai influent. În sensul pe care Comte, Mill şi Spencer îl dădeau termenului „sociologie”, el a fost un sociolog; adică a aplicat cu succes metoda sa idealistă la analiza vieţii sociale a omului şi a legilor ei de dezvoltare, ca şi a legilor şi condiţiilor stabilităţii ei. În pofida amplei influenţe exercitate de Platon, această latură a doctrinei sale nu a fost îndeajuns de remarcată. Doi factori par să explice această situaţie. Primul e că Platon a prezentat o mare parte din sociologia sa într-o legătură atât de strânsă cu postulatele sale etice şi politice, încât elementele descriptive sunt deseori pierdute din vedere. Iar cel de-al doilea, că multe din ideile sale au fost în aşa măsură luate ca nişte lucruri de la sine înţelese, încât s-a realizat, pur şi simplu, o absorbţie a lor inconştientă şi ca atare necritică. Aceasta e în principal modalitatea în care teoriile sale sociologice au devenit atât de influente.

Sociologia lui Platon e un ingenios amestec de speculaţie şi de fină observare a faptelor. Cadrul speculativ îl oferă, fireşte, teoria Formelor şi a curgerii şi degradării universale, a generării şi degenerării. Pe această temelie idealistă Platon edifică însă o teorie uimitor de realistă a societăţii, capabilă să explice principalele tendinţe din dezvoltarea istorică a oraşelor-state greceşti, ca şi a forţelor sociale şi politice ce acţionau în propria sa epocă.

I

Fundalul speculativ sau metafizic al teoriei lui Platon despre schimbarea socială a fost deja schiţat. Este vorba de lumea Formelor sau Ideilor imuabile, a căror odraslă este lumea lucrurilor schimbătoare situate în spaţiu şi timp. Formele sau Ideile nu sunt

numai imuabile, indestructibile şi incoruptibile, ci şi perfecte, adevărate, reale şi bune; în fapt, într-un loc din *Republica*[1] se spune că „binele” este „cel ce păstrează” iar „răul”, „cel ce nimiceşte şi corupe totul”. Formele sau Ideile perfecte şi bune sunt anterioare copiilor, lucrurilor

sensibile, fiind oarecum primogenitorii sau punctele de plecare2 ale tuturor schimbărilor din lumea supusă schimbării. Această concepţie este folosită în evaluarea tendinţei generale şi a direcţiei principale a tuturor schimbărilor din lumea lucrurilor sensibile. Căci dacă punctul de plecare al oricărei schimbări este perfect şi bun, atunci schimbarea nu poate fi decât o mişcare de îndepărtare de la ceea ce este perfect şi bun; ea este orientată negreşit spre ceea ce e imperfect şi rău, spre corupţie.

Această teorie poate fi dezvoltată în amănunt. Cu cât un lucru sensibil se aseamănă mai îndeaproape cu Forma sau Ideea sa, cu atât trebuie să fie mai puţin coruptibil, deoarece Formele înseşi sunt incoruptibile. Însă lucrurile sensibile sau generate nu sunt copii perfecte; în fond, nicio copie nu poate fi perfectă, pentru că nu este decât o imitaţie a adevăratei realităţi, nu este decât aparenţă şi iluzie, nicidecum adevărul. În consecinţă, niciunul din lucrurile sensibile (exceptând, poate, doar pe cele mai desăvârşite) nu seamănă îndeajuns cu Forma sa pentru a fi neschimbător. „Faptul de a fi întotdeauna acelaşi se potriveşte numai celor mai divine dintre toate, pe când natura corpurilor nu ţine de această rânduială” 3, spune Platon. Un lucru sensibil sau generat – cum ar fi un corp fizic sau un suflet omenesc –, dacă este o bună copie, e posibil ca la început să se schimbe foarte puţin; iar cea mai veche schimbare sau mişcare – aceea a sufletului – este încă „divină” (prin opoziţie cu schimbările secundare şi terţiare). Dar orice schimbare, oricât de mică, nu poate să nu-l facă diferit, şi astfel mai puţin perfect, reducându-i asemănarea cu Forma. În felul acesta, lucrul devine cu fiecare schimbare mai schimbător şi mai coruptibil, pentru că se îndepărtează tot mai mult de Forma lui, care este pentru el „cauză de nemişcare şi de repaus”, după cum spune Aristotel, care parafrazează doctrina lui Platon după cum urmează: „Lucrurile iau naştere prin participare la Formă, şi se destramă prin pierderea Formei”. Acest proces de degenerare la început lent, iar apoi mai rapid –

această lege a declinului şi destrămării – este descris într-o manieră dramatică de Platon în *Legile,* ultimul din marile sale dialoguri. Pasajul se ocupă în principal de destinul sufletului

omenesc, dar Platon dă limpede de înţeles că acelaşi lucru este valabil pentru toate lucrurile care „au parte de suflet", expresie prin care el desemnează toate fiinţele vii. „Toate lucrurile care au parte de suflet se schimbă – scrie el – … şi schimbându-se sunt antrenate de ordinea şi legea destinului. Cu cât caracterul lor se schimbă mai puţin, cu atât este mai puţin însemnat declinul incipient al caracterului lor. Atunci însă când schimbarea se accentuează, iar odată cu ea nelegiuirea, ele se prăbuşesc în abis şi în ceea ce numim regiunile infernale". (în continuarea acestui pasaj Platon menţionează posibilitatea ca „un suflet înzestrat cu o doză neobişnuit de mare de virtute să izbutească, prin puterea propriei sale voinţe… dacă e în comuniune cu virtutea divină, să devină cu desăvârşire virtuos şi să treacă într-o regiune înaltă". Despre problema sufletului excepţional care se poate sustrage – şi, eventual, poate sustrage şi pe alţii – de la legea generală a destinului vom vorbi în capitolul 8.) Ceva mai devreme, în *Legile,* Platon rezumă doctrina sa despre schimbare: „Schimbarea de orice fel, cu excepţia celei suferite de un lucru rău, este cel mai grav dintre toate pericolele perfide ce pândesc un lucru – fie că e vorba de o schimbare de anotimp, sau a vântului, sau a regimului alimentar al corpului, sau a caracterului sufletului". Şi adaugă, subliniind: „Această constatare se aplică la toate, cu singura excepţie, cum tocmai ziceam, a unui lucru rău". Pe scurt, Platon susţine că *schimbarea e funestă, iar repausul e divin.*

Vedem acum că teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor presupune că în evoluţia lumii schimbătoare se manifestă o anumită tendinţă. Tendinţa îmbracă forma legii după care, în mod necesar, coruptibilitatea tuturor

lucrurilor din această lume creşte continuu. Nu e atât o lege rigidă a creşterii universale a corupţiei, cât mai degrabă una a creşterii coruptibilităţii; cu alte cuvinte, pericolul sau probabilitatea corupţiei creşte, dar nu sunt excluse evoluţii excepţionale în direcţia opusă. Este, bunăoară, posibil, după cum se desprinde din ultimele citate, ca un suflet foarte bun să reziste schimbării şi decăderii, sau ca un lucru foarte rău, de exemplu o cetate foarte rău întocmită, să fie schimbată în bine. (Pentru ca o atare ameliorare să aibă valoare, ar trebui să încercăm să o permanentizăm, adică să împiedicăm orice nouă schimbare.)

Povestea platoniciană a originii speciilor, din *Timaios,* este în deplină concordanţă cu această teorie generală. Povestea spune că

omul, cel mai desăvârşit dintre animale, este plămădit de zei; celelalte specii descind din el printr-un proces de corupere şi degenerare. Mai întâi, anumiţi bărbaţi – laşii şi bicisnicii – degenerează în femei. Cei lipsiţi de înţelepciune degenerează pas cu pas în animale inferioare. Despre păsări ni se spune că apar prin transformarea unor oameni inofensivi dar fluşturatici care se încred prea mult în simţuri; „animalele de uscat provin din oameni lipsiţi de orice preocupare pentru filosofie”; iar peştii şi moluştele „provin prin degenerare din oamenii cei mai neghiobi, obtuzi şi… Josnici” 4.

E clar că această teorie poate fi aplicată societăţii omeneşti şi istoriei sale. Ea explică în acest caz legea pesimistă de dezvoltare a lui Hesiod5, legea declinului istoric. Dacă e să credem mărturia lui Aristotel (schiţată în capitolul precedent), teoria Formelor sau Ideilor a fost iniţial construită pentru satisfacerea unei cerinţe metodologice, a cerinţei de a avea o cunoaştere pură sau raţională, care este imposibilă în cazul lucrurilor sensibile supuse schimbării. Acum constatăm că teoria a avut şi un alt rost. Pe lângă satisfacerea acestor cerinţe

metodologice, ea oferă şi o *teorie a schimbării.* Ea explică direcţia generală în care se schimbă toate lucrurile sensibile, iar prin aceasta şi tendinţa istorică spre degenerare, pe care o manifestă omul şi societatea umană. (Şi mai este încă ceva: după cum vom vedea în capitolul 6, teoria Formelor determină şi orientarea postulatelor politice ale lui Platon, ba chiar şi mijloacele pentru realizarea lor.) Dacă, aşa cum cred eu, filosofia lui Platon, ca şi cea a lui Heraclit, au izvorât din experienţa lor socială, îndeosebi din experienţa războiului de clasă şi din sentimentul deprimant că lumea lor socială era pe cale să se destrame, putem înţelege de ce teoria Formelor a ajuns să joace un rol atât de important în filosofia lui Platon când acesta şi-a dat seama că ea era în măsură să explice tendinţa spre degenerare. El trebuie să o fi îmbrăţişat văzând în ea soluţia unei enigme dintre cele mai profunde. În timp ce Heraclit n-a fost capabil să rostească o condamnare etică directă a tendinţei ce se manifesta în evoluţia politică, Platon a găsit în teoria Formelor baza teoretică pentru o judecată pesimistă în spiritul lui Hesiod.

Ceea ce face însă din Platon un mare sociolog nu sunt speculaţiile lui generale şi abstracte despre legea degenerării sociale, ci bogăţia şi precizia observaţiilcâr sale şi uimitoarea acuitate a intuiţiei sale sociologice. El a sesizat lucruri ce nu fuseseră remarcate

Înaintea sa şi care aveau să fie redescoperite abia în epoca noastră Aş putea menţiona ca exemplu în acest sens teoria sa privind începuturile primitive ale societăţii, ale patriarhiei tribale şi, în general, încercarea sa de a schiţa perioadele tipice ale dezvoltării vieţii sociale. Un alt exemplu este istoricismul sociologic şi economic al lui Platon, accentul pus de el pe *fundamental economic* al vieţii politice şi al dezvoltării istorice; teorie resuscitată de Marx sub numele de „materialism istoric”. Un al treilea exemplu este extrem de interesanta lege a revoluţiilor politice, formulată de el, conform căreia toate revoluţiile

presupun o clasă dominantă (sau „elită”) dezbinată; lege ce formează baza analizei făcute de el mijloacelor menite să blocheze schimbarea politică şi să creeze un echilibru social şi care a fost redescoperită recent de teoreticienii totalitarismului, în special de Pareto.

Trec acum la o discuţie mai detaliată a acestor aspecte, îndeosebi a celui de-al treilea – teoria revoluţiei şi a echilibrului.

II

Dialogurile în care Platon discută aceste chestiuni» în, în ordine cronologică, *Republica, Omul politic* (sau *Politicul)* – apărut la distanţă mare de *Republica* – şi *Legile,* ultimul şi cel mai lung dintre dialogurile sale. În ciuda unor diferenţe minore, există o mare concordanţă între conţinuturile acestor dialoguri, care sub anumite aspecte sunt paralele, iar sub altele complementare. *Legile6,* de exemplu, prezintă povestea declinului şi prăbuşirii societăţii umane ca pe o relatare a preistoriei greceşti, care trece pe nesimţite în istoria acesteia; pe când pasajele paralele din *Republica* oferă, într-un mod mai abstract, o schiţă sistematică a dezvoltării formelor de guvernare; *Omul politic,* care e şi mai abstract, propune o clasificare a tipurilor de guvernământ, cu foarte puţine aluzii la evenimentele istorice. În mod similar, *Legile* formulează foarte clar aspectul istoricist al investigaţiei. „Care este arhetipul sau originea unui stat?” se întreabă, aici, Platon, legând această întrebare de o alta: „Oare metoda cea mai bună de a căuta un răspuns la această întrebare nu este... de a urmări evoluţia statelor atunci când ele se schimbă fie înspre bine, fie înspre rău?” în cadrul doctrinelor sociologice însă singura deosebire importantă pare a se datora unei din

cultăţi pur speculative ce pare să-l fi frământat pe Platon. Admiţând ca punct de plecare al dezvoltării un stat perfect şi deci incoruptibil, i-a fost greu să explice prima schimbare, Căderea Omului, ca să spunem aşa, care pune

totul în mişcare.7 Vom vedea, în capitolul următor, cum încearcă Platon să rezolve această problemă; mai înainte însă voi face o prezentare generală a teoriei sale despre dezvoltarea socială.

Conform dialogului *Republica,* forma originară sau primitivă a societăţii, care în acelaşi timp se aseamănă cel mai îndeaproape cu Forma sau Ideea de stat, cu „statul ideal", este un regat al oamenilor celor mai înţelepţi şi mai asemănători cu zeii. Acest oraş-stat ideal este atât de apropiat de perfecţiune încât este greu de înţeles cum de poate ajunge să se schimbe. Şi totuşi, schimbarea se produce; iar odată cu ea intervine discordia lui Heraclit, forţa motrice a oricărei schimbări. Platon consideră că vrajba lăuntrică, războiul de clasă, aţâţat de interesul egoist, îndeosebi de cel material sau economic, este principala forţă a „dinamicii sociale". Formula marxistă „Istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă" 8 se potriveşte cu istoricismul lui Platon aproape la fel de bine ca şi cu cel al lui Marx. Cele patru perioade principale, sau Jaloane ale istoriei degenerării politice", care sunt totodată şi „cele mai importante... varietăţi ale statelor existente" 9 sunt descrise de Platon în următoarea ordine. După statul perfect vine întâi „timarhia" sau „timocraţia", cârmuire exercitată de nobili ce urmăresc onoarea şi gloria; apoi oligarhia, cârmuirea familiilor bogate; „urmează apoi, în continuare, democraţia", domnia libertăţii care înseamnă anarhie; iar la urmă vine „straşnica tiranie... al patrulea şi ultimul stadiu de boală a unei societăţi".10

După cum se poate vedea din ultima remarcă, Platon priveşte istoria, care pentru el este o istorie a degenerării sociale, ca şi cum ar fi istoria unei boli. Pacientul este societatea; iar omul de stat, după cum vom vedea mai departe, trebuie să fie medic (şi viceversa) – un tămăduitor, un salvator. După cum descrierea cursului tipic al unei maladii nu e totdeauna aplicabilă fiecărui pacient individual, la fel teoria istorică platoniciană a degenerării sociale nu pretinde a fi aplicabilă la dezvoltarea fiecărei

cetăţi individuale. Ea urmăreşte însă să descrie atât cursul iniţial al dezvoltării prin care au fost generate la început principalele forme ale declinului constituţional, cât şi traiectoria tipică a schimbării sociale.11 Observăm că

SOCIOLOGIA DESCRIPTIVĂ A LUI PLATON

Platon urmărea să construiască un sistem al perioadelor istorice, guvernat de o lege a evoluţiei; aspira, cu alte cuvinte, la o teorie istoricistă a societăţii. Această încercare a fost resuscitată de Rousseau şi a devenit o modă prin Comte şi Mill, prin Hegel şi Marx; dacă ne gândim însă la materialul istoric disponibil în vremea sa, sistemul perioadelor istorice schiţat de Platon era la fel de bun ca al oricăruia din aceşti istoricişti moderni. (Principala deosebire rezidă în aprecierea dată cursului urmat de istorie. În timp ce aristocratul Platon condamna dezvoltarea descrisă, autorii moderni menţionaţi o aprobau, dat fiind că ei credeau într-o lege a progresului istoric.)

Înainte de a discuta mai în detaliu despre statul perfect al lui Platon, voi schiţa pe scurt analiza făcută de el rolului jucat de mobilurile economice şi de lupta de clasă în procesul descendent de trecere de la o formă de stat la alta. Despre timocraţie, prima forma în care degenerează statul perfect şi care reprezintă dominaţia nobililor ambiţioşi, se spune că seamănă în aproape toate privinţele cu statul perfect însuşi. Este important de observat că Platon identifica în mod explicit acest stat – cel mai bun şi mai vechi din câte au existat – cu constituţia dorică a Spartei şi a Cretei, şi că aceste două aristocraţii tribale au reprezentat în fapt cele mai vechi forme de viaţă politică existente în Grecia. Cea mai mare parte din remarcabila descriere făcută de Platon instituţiilor lor este dată în anumite părţi ale descrierii făcute de el celui mai bun şi perfect stat, cu care timocraţia se aseamănă. (Prin doctrina sa privind similitudinea dintre Sparta şi statul perfect, Platon a devenit unul din cei mai eficienţi propagatori a ceea ce aş numi „Marele mit al Spartei” –

mitul peren şi influent al supremaţiei constituţiei spartane şi a modului de viaţă spartan.)

Principala deosebire dintre statul optim sau ideal şi timocraţie constă în faptul că aceasta din urmă conţine un element de instabilitate; clasa dominantă odinioară unită este acum dezbinată, şi tocmai această dezbinare duce la pasul următor, la degenerarea ei în oligarhie. Dezbinarea se naşte din ambiţie. Mai întâi, spune Platon, tânărul timocrat „aude pe maică-sa plângându-se că bărbatul ei nu este printre cârmuitori... „12 Aceasta-l face să devină ambiţios şi să caute să se distingă. Hotărâtoare însă în producerea schimbării următoare sunt tendinţele sociale competitive şi achizitive. „Acum urmează să descriem", spune Platon, „cum se face trecerea de la timarhie la oligarhie... E limpede şi pentru un orb cum se face

trecerea... Vistieria... prăpădeşte orânduirea de acest fel... Ei (timocraţii – K. P.) află prilej de cheltuieli şi apleacă legile în acest sens, nemaidându-le ascultare, atât ei cât şi soţiile lor... Apoi fiecare caută să-i întreacă pe ceilalţi". Apare în felul acesta primul conflict de clasă: conflictul dintre virtute şi avere, sau dintre vechile deprinderi de simplitate feudală şi noile deprinderi de înavuţire. Trecerea la oligarhie se încheie atunci când cei bogaţi fac o lege în virtbtea căreia „nu poate participa la cârmuire cel care nu are averea respectivă. Această schimbare o înfăptuiesc fie prin forţă, cu ajutorul armelor, fie trezind teama (de o folosire a armelor) ..."

Odată cu instaurarea oligarhiei, se ajunge la o stare de potenţial război civil între oligarhi şi clasele mai sărace: „După cum un trup bolnăvicios... se află uneori în vrajbă cu sine... la fel şi cetatea; orânduită asemenea acelui trup se îmbolnăveşte de pe urma unui mărunt pretext... şi se luptă cu sine – fie că unii aduc ajutor dintr-o cetate oligarhică, fie ceilalţi – dintr-una democratică. Dar uneori, chiar şi fără cei din afară, se dezbină". 13 Acest război civil dă naştere democraţiei: „Democraţia apare atunci când

săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cel bogaţi, pe alţii îi alungă, restului îi dau parte egală în drepturi cetăţeneşti ca şi în demnităţi…”

Descrierea pe care o face Platon democraţiei este o iscusită, dar vizibil ostilă şi nedreaptă parodie a vieţii politice din Atena şi a crezului democratic care, cam cu trei ani înainte de a se fi născut Platon, fusese formulat de Pericle de o manieră ce a rămas neîntrecută. (Despre programul lui Pericle vom vorbi mai jos, în capitolul IO.) 14 Descrierea platoniciană este un model strălucit de propagandă politică şi nu e greu să ne dăm seama cât de dăunătoare trebuie să fi fost, dacă ne gândim, de exemplu, că un om ca J. Adam, excelent clasicist şi editor al *Republicii,* se lasă captivat de retorica desfăşurată de Platon în ponegrirea cetăţii sale natale. „Descrierea făcută de Platon genezei omului democratic – scrie Adam15 – este una din cele mai glorioase şi magnifice pagini din tot cuprinsul literaturii antice şi moderne deopotrivă”. Şi, când acelaşi autor scrie mai departe că „descrierea omului democratic ca fiind cameleonul societăţii omeneşti ne dă *portretul acestuia pentru toate epocile”,* ne dăm seama că cel puţin pe acest cititor al său Platon a izbutit să-l monteze împotriva democraţiei, şi atunci ne putem închipui cât rău a făcut scrisul său otrăvit când a fost înfăţişat, fără contrapondere, unor oameni de statură intelectuală mai modestă…

58

SOCIOLOGIA DESCRIPTIVĂ A LUI PLATON

Se pare că adeseori când stilul lui Platon devine – ca să folosim cuvintele lui J. Adam16 „un şuvoi de gânduri, imagini şi cuvinte de înaltă nobleţe”, el are neapărată nevoie de o mantie care să acopere zdrenţele şi peticele argumentării sale sau chiar – cum este cazul aici – totala lipsă de argumente raţionale. În locul acestora el face uz de invectivă, identificând democraţia cu anarhia, libertatea cu libertinajul, iar egalitatea în faţa legii cu dezordinea. Democraţii sunt descrişi drept destrăbălaţi, meschini, insolenţi, anarhici şi neruşinaţi, fioroase şi redutabile

animale de pradă, gata să recompenseze orice capriciu, trăind numai pentru plăceri şi pentru satisfacerea unor dorinţe deşarte şi impure. („Se ghiftuiesc ca vitele" era vorba lui Heraclit.) Ei sunt acuzaţi că „numesc sfiala neghiobie... cumpătarea laşitate... iar măsura şi cheltuiala măsurată vădesc, după ei, grosolănie şi fire de sclav" 17 etc... Acestea şi încă alte flecuşteţe se mai întâmplă – spune Platon atunci când şuvoiul ocărilor retorice începe să se mai domolească – ... dascălul se teme de elevi şi îi linguşeşte...; bătrânii sunt îngăduitori cu tinerii... ca să nu pară că sunt nici neplăcuţi, nici despotici". (Cel ce pune aceste vorbe în gura lui Socrate este Platon, Maestrul Academiei, care uită că Socrate n-a fost niciodată dascăl şi că nici atunci când ajunsese bătrân nu era niciodată o prezenţă neplăcută şi despotică. I-a plăcut întotdeauna nu să fie „îngăduitor" cu tinerii, ci să-i trateze pe aceştia, între ei numărându-se şi tânărul Platon, drept parteneri de discuţie şi prieteni. În ce-l priveşte pe Platon, avem motive de a crede că era mai puţin dispus spre „îngăduinţă" şi spre discuţii destinse cu elevii săi.) „Ultima etapă... la care ajunge libertatea mulţimii – continuă Platon – este când femeile şi bărbaţii cumpăraţi ca sclavi ajung cu nimic mai puţin liberi decât cumpărătorii... Iar o dată ce se strâng toate acestea laolaltă... cât de gingaş fac ele să fie sufletul cetăţenilor! încât, dacă cineva aduce măcar şi oleacă de servitute, se burzuluiesc şi nu o îndură". Aici, la urma urmei, Platon aduce, deşi în mod involuntar, un omagiu cetăţii sale natale. Va rămâne în veci unul din cele mai mari triumfuri ale democraţiei ateniene faptul de a-şi fi tratat sclavii cu omenie şi că, în pofida propagandei inumane a unor filosofi de felul lui Platon şi Aristotel, a ajuns, după cum o atestă chiar el, foarte aproape de abolirea sclaviei.18

Mult mai meritorie, deşi inspirată şi ea din ură, este descrierea făcută de Platon tiraniei şi îndeosebi tranziţiei la ea. De astă dată el

subliniază că descrie lucruri la care a fost martor ocular 19; este, fără îndoială, o aluzie la experienţele avute la curtea lui Dionysos cel bătrân, tiranul Siracuzei. Trecerea de la democraţie la tiranie, spune Platon, o realizează cel mai lesne un conducător popular, care ştie cum să exploateze antagonismul de clasă dintre săraci şi bogaţi existent în statul democratic şi care izbuteşte să-şi alcătuiască o gardă personală sau o armată privată proprie. Oamenii care la început l-au aclamat ca pe campionul libertăţii ajung peste puţină vreme înrobiţi; şi atunci sunt siliţi să lupte pentru el, deoarece el „stârneşte necontenit războaie, pentru ca poporul să resimtă nevoia de a avea cârmuitor" 20. Odată cu tirania, se ajunge la cea mai deplorabilă formă de stat.

O schemă foarte asemănătoare a diverselor forme de guvernare este prezentată în *Omul politic,* unde Platon discută cum au apărut „şi tiranul, şi regele, şi oligarhia, şi aristocraţia, şi democraţia" 21. Şi aici diversele forme de guvernare existente sunt explicate drept copii degenerate ale modelului adevărat, adică ale Formei statului, ale statului perfect, standardul tuturor imitaţiilor, despre care autorul spune că a existat în timpurile străvechi ale lui Cronos, tatăl lui Zeus. Singura deosebire este că aici Platon distinge şase tipuri de state degradate; dar aceasta este o deosebire de mică importanţă, mai ales dacă ne amintim că în *Republica*22 Platon spune că cele patru tipuri de stat nu sunt exhaustive şi că există şi faze intermediare. La cele şase tipuri se ajunge, în *Omul politic,* după ce sunt deosebite mai întâi trei forme de guvernare – cârmuirea unui singur om, a unui „număr mic" şi cârmuirea mulţimii. Fiecare din acestea este apoi subîmpărţită în câte două tipuri, dintre care unul este relativ bun iar celălalt rău, după cum imită sau nu „unicul original adevărat", copiind şi păstrând legile lui străvechi.23 în felul acesta sunt deosebite trei forme conservatoare sau legiuite şi trei forme total corupte sau nelegiuite: monarhia, aristocraţia şi o formă conservatoare de democraţie sunt imitaţiile legiuite, în această ordine

valorică. Democraţia se preschimbă însă în forma ei nelegiuită, după care perverteşte, prin oligarhie, domnia legiuită a unui „număr mic" în domnie nelegiuită a unuia singur, tirania, care, după cum Platon spusese în *Republica,* este cea mai rea din toate.

Într-un pasaj din *Legile,* dialog ce în parte reia povestea *Omului politic,* iar în parte24 se leagă de ea, este indicat că statul cel mai rău, tirania, nu marchează în mod necesar sfârşitul dezvoltării.

„Daţi-mi un stat cârmuit de un tiran tânăr – exclamă Platon aici – ... care are norocul să fie contemporan cu un bun legiuitor şi să se întâlnească, printr-o fericită întâmplare, cu acesta. Ce-ar putea face mai mult un zeu pentru o cetate pe care vrea s-o facă fericită?" Tirania, cea mai rea formă de stat, poate fi astfel reformată. (Aceasta concordă cu remarca din *Legile,* citată ceva mai înainte, că orice schimbare e rea, „exceptând schimbarea unui lucru rău". Mi se pare neîndoielnic că vorbind despre marele legiuitor şi despre tiranul tânăr, Platon trebuie să se fi gândit la sine însuşi şi la variatele sale experienţe cu tiranii tineri, în special la încercările sale de a reforma tirania lui Dionysos cel tânăr din Siracuza. Despre aceste experienţe nefericite vom vorbi mai târziu.)

Unul din obiectivele principale ale analizei platoniciene a evoluţiilor politice a fost acela de a desluşi forţa motrice a tuturor schimbărilor istorice. În *Legile,* turul de orizont istoric este făcut în mod explicit în vederea acestui obiectiv: „N-au fost oare întemeiate în acest răstimp nenumărate mii de cetăţi... şi n-a avut parte fiecare din ele de tot felul de cârmuiri?... Să încercăm a desluşi, dacă ne stă în putinţă, cauza atâtor schimbări. Cred că vom putea descoperi astfel atât taina naşterii diferitelor rânduieli, cât şi a schimbărilor lor". 25 în urma acestor investigaţii el descoperă legea sociologică după care dezbinarea lăuntrică, războiul dintre clase alimentat de antagonismul intereselor economice de clasă, este forţa

motrice a tuturor revoluţiilor politice. Dar formularea dată de Platon acestei legi fundamentale merge şi mai departe. El subliniază că numai sediţiunea internă din sânul clasei dominante înseşi o poate slăbi pe aceasta atât de mult, încât dominaţia ei să poată fi răsturnată. „Orice regim politic se modifică pornind de la grupul ce are puterea, atunci când în interiorul acestuia apare o dezbinare” 26 este formula sa din *Republica;* iar în *Legile* spune (făcând, poate, o referire la pasajul din *Republica*)*:* „Cum ar putea un regat, sau orice altă formă de guvernare, să fie distrus de altcineva decât de cârmuitorii înşişi? Am uitat noi oare ceea ce spusesem puţin mai înainte, discutând deunăzi despre aceste lucruri?” Această lege sociologică, împreună cu observaţia că interesele economice constituie cauzele cele mai probabile ale dezbinării, reprezintă pentru Platon cheia istoriei. Ba mai mult. Ea reprezintă şi cheia analizei pe care o face condiţiilor necesare pentru statornicirea echilibrului politic, adică pentru împiedicarea schimbării politice. El presupune că aceste condiţii erau realizate optim sau perfect din timpurile străvechi.

CAPITOLUL 4: SCHIMBAREA ŞI REPAUSUL

III

61

Descrierea platoniciană a statului perfect sau cel mai bun a fost de obicei interpretată ca programul utopic al unui progresivist. În ciuda faptului că Platon spune în repetate rânduri, în *Republica, Timaios* şi *Critias,* că descrie trecutul îndepărtat, şi în ciuda pasajelor paralele din *Legile* a căror intenţie istorică este vizibilă, s-a admis adesea că intenţia sa a fost să ofere o descriere disimulată a viitorului. Eu însă cred că intenţia lui Platon a fost cea declarată şi că multe din caracteristicile statului său ideal, mai ales aşa cum este descris în cărţile II-IV ale *Republicii,* s-au dorit a fi (ca şi descrierile societăţii primitive din *Omul politic* şi din *Legile)* istorice27, sau eventual preistorice. S-ar putea ca această interpretare să nu fie aplicabilă tuturor caracteristicilor statului ideal. Spre exemplu, privitor la cârmuirea regilor-filozofi (descrisă în

cărţile V-VII ale *Republicii)* Platon arăta el însuşi că aceasta s-ar putea să fie o caracteristică doar a lumii atemporale a Formelor sau Ideilor, a „Cetăţii din Ceruri". Aceste elemente voit anistorice din descrierea sa vor fi discutate mai târziu, împreună cu exigenţele etico-politice ale lui Platon. Trebuie, fireşte, admis că în descrierea rânduielilor politice străvechi sau primitive el n-a urmărit să ofere o imagine istorică exactă; îşi dădea seama, desigur, că nu dispunea de datele necesare pentru ca să poată realiza aşa ceva. Eu cred, totuşi, că a făcut o încercare serioasă de a reconstitui cât mai bine cu putinţă vechile forme tribale de viaţă socială. N-avem niciun motiv de a ne îndoi de aceasta, mai cu seamă având în vedere că, în numeroase detalii, încercarea a fost foarte izbutită. Şi nici nu se putea să nu fie aşa, dat fiind că Platon a ajuns la tabloul său printr-o descriere idealizată a vechilor aristocraţii tribale din Creta şi din Sparta. Acuta sa intuiţie sociologică i-a permis să vadă că aceste forme erau nu numai vechi, ci şi pietrificate, încremenite; că erau relicve ale unei forme şi mai vechi. A tras atunci concluzia că această formă şi mai veche a fost încă mai stabilă, mai trainic încremenită. Statul acesta foarte vechi şi ca atare foarte bun şi foarte stabil a dorit el să-l reconstituie, în aşa fel încât să explice cum a putut să rămână ferit de dezbinare, cum s-a putut evita în el războiul dintre clase şi cum anume influenţa intereselor economice a fost redusă la minimum şi bine ţinută sub control. Acestea sunt principalele probleme ale reconstrucţiei platoniciene a celui mai bun stat.

SOCIOLOGIA DESCRIPTIVĂ A LUI PLATON

Cum rezolvă Platon problema evitării războiului dintre clase? Dacă ar fi împărtăşit o viziune progresivistă, ar fi putut să-i vină ideea unei societăţi fără clase, egalitare; pentru că, după cum putem vedea, de exemplu, din propria sa parodie a democraţiei ateniene, în Atena se manifestau puternice tendinţe egalitare. El nu-şi propunea însă să descrie un stat ce ar fi putut să apară, ci unul care

a existat cândva – tatăl statului spartan, care de bună seamă n-a fost o societate fără clase. A fost un stat sclavagist, drept care şi statul optim al lui Platon se întemeiază pe deosebiri de clasă cât se poate de rigide. Este un stat cu caste. Problema evitării războiului dintre clase este rezolvată nu prin desfiinţarea claselor, ci prin acordarea unei asemenea superiorităţi clasei dominante, care să nu poată fi pusă în cumpănă. Întocmai ca în Sparta, numai membrilor clasei dominante le este permis să poarte arme, numai ei au drepturi politice sau indiferent care altele şi numai ei beneficiază de educaţie, adică de o instruire specializată în arta de a-şi menţine supusă şi ascultătoare turma sau cireada umană. (în fapt, covârşitoarea superioritate a clasei dominante îi dă lui Platon şi o oarecare nelinişte; el se teme că membrii ei „ar putea face rău oilor" în loc să se mulţumească să le tundă, „semănând cu lupii şi nu cu câinii" 28. La această problemă vom reveni ceva mai încolo în acest capitol.) Cât timp clasa dominantă rămâne unită, autoritatea ei nu poate fi primejduită, iar războiul dintre clase va fi evitat.

Platon deosebeşte, în statul său ideal, trei clase: paznicii, ajutoarele lor înarmate, numite războinici, şi clasa lucrătorilor. De fapt însă, nu există decât două caste, casta militară – cârmuitorii înarmaţi şi educaţi – şi supuşii neînarmaţi şi needucaţi, turma umană; pentru că paznicii nu sunt o castă separată, ei fiind de fapt războinici bătrâni şi înţelepţi promovaţi din rândul ajutoarelor. Faptul că Platon împarte casta dominantă în două clase, a paznicilor şi a ajutoarelor, în timp ce înăuntrul clasei lucrătorilor nu face subdiviziuni asemănătoare, se explică în mare parte prin aceea că îl interesau doar cârmuitorii. Muncitorii, meseriaşii etc. nu-l interesau defel, ei nefiind decât turma umană, a cărei singură funcţie era să satisfacă trebuinţele materiale ale clasei dominante. Platon merge chiar până acolo încât interzice cârmuitorilor săi să legifereze pentru oamenii din această clasă şi să se ocupe de problemele lor meschine.29 Iată de ce informaţia pe care ne-o dă despre clasele inferioare este atât de sărăcăcioasă. Tăcerea pe

care Platon o păstrează în această privinţă

nu este totuşi neîntreruptă. „Sunt şi alţi oameni… – scrie el într-un loc – care, din pricina minţii lor slabe, nu sunt vrednici să participe la treburile obşteşti, dar care, pe de altă parte, au destulă forţă fizică pentru munci grele”. Întrucât legat de această remarcă josnică s-a născut comentariul liniştitor cum că Platon nu admite sclavi în cetatea sa, aş vrea să arăt aici că o atare interpretare este eronată. E adevărat că Platon nu discută nicăieri explicit despre statutul sclavilor în statul său ideal, e adevărat chiar şi că spune că ar fi mai bine ca *numele* de sclav să fie evitat, lucrătorilor urmând să li se *spună* „aducători de câştig” sau chiar „dătători de hrană”. O face însă din raţiuni propagandistice. Nicăieri nu găsim la el nici cea mai vagă sugestie privind abolirea instituţiei sclavajului sau atenuarea ei. Dimpotrivă, Platon nu are decât cuvinte de dispreţ pentru acei democraţi atenieni „cu suflete delicate” care susţineau abolirea sclaviei. Şi îşi expune cât se poate de clar punctul de vedere atunci când, de exemplu, descrie timocraţia, inferioară doar statului ideal şi care succede nemijlocit acestuia. Cu această ocazie el spune despre omul timocratic: „Cu sclavii, un astfel de om ar fi plin de sălbăticie, în loc să-i dispreţuiască aşa cum ar face-o omul bine educat”. Dar, cum numai în cetatea ideală se poate întâlni o educaţie superioară celei din timocraţie, trebuie să tragem concluzia că în cetatea ideală a lui Platon există sclavi şi că ei nu sunt trataţi cu cruzime, ci cu dispreţul cuvenit. împărtăşind un atare dispreţ superior, Platon nu zăboveşte mai amănunţit asupra chestiunii. Această concluzie este pe deplin coroborată de faptul că în finalul unui pasaj din *Republica,* unde este dezaprobată practica curentă a înrobirii grecilor de către greci, este explicit aprobată transformarea în sclavi a barbarilor şi se face chiar „cetăţenilor noştri” – adică celor din cetatea ideală – recomandarea „să se poarte faţă de barbari precum fac grecii acum unii faţă de ceilalţi”. Ea este

coroborată şi de conţinutul *Legilor,* unde se adoptă cea mai inumană atitudine faţă de sclavi.

Întrucât numai clasa dominantă deţine puterea politică, inclusiv puterea de a păstra numeric turma umană lucrătoare în limite care s-o împiedice să devină un pericol, toată problema menţinerii statului se reduce la cea a menţinerii unităţii interne a clasei stăpânitoare. Cum poate fi păstrată această unitate între cârmuitori? Prin educaţie şi alte influenţe psihologice, dar altfel în principal prin eliminarea intereselor economice care pot duce la dezbinare. Această

abstinenţă economică se realizează şi este controlată prin introducerea comunismului, adică prin abolirea proprietăţii private, mai ales asupra metalelor preţioase. (în Sparta deţinerea de metale preţioase era interzisă.) Acest comunism este limitat la clasa dominantă, singura care trebuie ferită de dezbinare; certurilor dintre supuşi nu merită să li se dea atenţie. Neexistând decât proprietate comună, femeile şi copiii trebuie să fie şi ei proprietate comună. Niciun membru al clasei dominante nu trebuie să aibă posibilitatea de a-şi identifica copiii sau părinţii. Familia trebuie să dispară sau, mai precis, să fie lărgită, astfel încât să cuprindă întreaga clasă a războinicilor. Altminteri, ataşamentele de familie ar putea deveni o sursă de dezbinare; de aceea „fiecare trebuie să-i socotească pe toţi ca aparţinând unei singure familii” 30. (Această sugestie nu era nici atât de nouă şi nici atât de revoluţionară cum pare la prima vedere; să ne amintim de restricţiile spartane asupra intimităţii vieţii de familie, aşa cum era interzicerea meselor private, despre care Platon vorbeşte constant ca despre instituţia „meselor comune”.) Dar nici posesia în comun a femeilor şi copiilor nu e pe deplin suficientă pentru a feri clasa dominantă de toate pericolele economice. Important e să se evite deopotrivă prosperitatea şi sărăcia. Ambele reprezintă primejdii pentru unitate: sărăcia, pentru că îi împinge pe oameni să

recurgă la măsuri disperate pentru a-şi satisface trebuinţele; prosperitatea, pentru că schimbările rezultă cel mai adesea din îmbelşugare, dintr-o acumulare de bogăţii, care face posibile experimentele periculoase. Numai un sistem comunist care nu lasă loc nici pentru lipsuri mari, nici pentru mari bogăţii, poate să reducă la minimum interesele economice şi să garanteze unitatea clasei dominante.

Comunismul clasei dominante din cetatea sa ideală poate fi astfel derivat din legea sociologică fundamentală a schimbării formulată de Platon; el este o condiţie necesară a stabilităţii politice ce caracterizează în chip fundamental statul ideal. Nu este însă şi o condiţie suficientă. Pentru ca membrii clasei dominante să se simtă cu adevărat uniţi, ca şi cum ar aparţine aceluiaşi unic trib, adică aceleiaşi mari familii, este la fel de necesar să existe presiuni din afara clasei, pe cât sunt de necesare legăturile înăuntrul ei. Aceste presiuni pot fi asigurate adâncind şi lărgind prăpastia dintre cârmuitori şi cârmuiţi. Cu cât este mai puternic sentimentul că cei cârmuiţi sunt o rasă diferită şi în toate privinţele inferioară, cu atât va fi mai

puternic sentimentul unităţii între cârmuitori. Ajungem astfel la principiul fundamental, formulat doar după o oarecare ezitare, că nu trebuie să existe niciun fel de amestec între clase31: „A face mai multe lucruri deodată şi a schimba între ele condiţiile fiecărei clase – spune Platon – reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate şi pe drept aşa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege”. O separare atât de rigidă a claselor se cere, însă, justificată, iar încercarea de a o justifica nu se poate sprijini decât pe pretenţia superiorităţii cârmuitorilor faţă de cârmuiţi. În consecinţă, Platon încearcă să justifice separatismul său de clasă prin tripla pretenţie că guvernanţii sunt mult superiori în trei privinţe – rasa, educaţia şi scara de valori. Despre judecăţile morale ale lui Platon, care sunt, fireşte, identice cu cele ale cârmuitorilor

cetăţii sale ideale, vom vorbi în capitolele 6 – 8; încât aici pot să mă limitez la descrierea unora din ideile sale privitoare la originea clasei guvernante, la creşterea şi educarea membrilor ei. (înainte de a trece la această descriere, vreau să-mi exprim convingerea că superioritatea personală, fie ea rasială, intelectuală, morală sau educaţională, chiar dacă ar putea fi constatată, nu poate justifica niciodată vreo pretenţie la prerogative politice. În ţările civilizate, majoritatea oamenilor consideră astăzi ideea superiorităţii rasiale ca fiind un mit; dar chiar dacă ar fi vorba de un fapt, acesta n-ar trebui să creeze drepturi politice speciale, deşi ar putea să creeze responsabilităţi morale speciale pentru persoanele superioare. Exigenţe analoage ar trebui formulate pentru cei ce sunt superiori din punct de vedere intelectual, moral sau educaţional; şi nu-mi pot reprima sentimentul că tezele opuse susţinute de anumiţi intelectualişti şi moralişti nu fac decât să arate cât de puţin izbutită a fost educaţia lor, de vreme ce nu i-a făcut conştienţi de limitările şi de fariseismul lor.)

IV

Dacă vrem să înţelegem vederile lui Platon privitoare la originea, creşterea şi educaţia clasei sale cârmuitoare, trebuie să nu pierdem din vedere două elemente principale din analiza noastră. Trebuie să ţinem minte, întâi, că Platon reconstituie o cetate din trecut, deşi una care este legată de prezent în aşa fel încât anumite trăsături ale ei pot fi recunoscute în statele existente, de exemplu

În Sparta; iar în al doilea rând, că el reconstituie cetatea sa, aplecându-se asupra condiţiilor ce-i conferă stabilitate şi caută garanţiile acestei stabilităţi doar înăuntrul clasei guvernante însăşi, mai cu seamă în unitatea şi forţa ei.

În ceea ce priveşte originea clasei guvernante, putem menţiona că Platon vorbeşte în *Omul politic* despre o epocă anterioară chiar şi statului său ideal, când pe

oameni „îi păstorea un zeu, el însuşi fiindu-le supraveghetor, aşa cum astăzi oamenii… păstoresc alte neamuri de vieţuitoare inferioare lor. Nu exista… proprietatea asupra femeilor şi copiilor” 32. Aceasta nu este doar parabola bunului păstor; ci, prin prisma a ceea ce Platon spune în *Legile,* textul acesta se cere interpretat mai aproape de litera lui. Pentru că acolo ni se spune că această societate primitivă, anterioară chiar şi primei şi celei mai bune cetăţi, este una de păstori nomazi coborâţi din munţi, cârmuiţi de un patriarh: „Cârmuirea îşi are obârşia – spune Platon aici despre perioada primei sedentarizări – … ca stăpânire a celui mai vârstnic, care moştenea autoritatea sa de la tatăl sau mama sa; toţi ceilalţi îl urmau ca un stol de păsări, alcătuind astfel o singură ceată cârmuită de acea autoritate sau regalitate patriarhală, care este cea mai dreaptă din toate”.

Aceste triburi nomade, aflăm mai departe, s-au aşezat în cetăţile din Peloponesi, îndeosebi în Sparta, sub numele de „dorieni”. Cum s-a întâmplat asta nu ni se explică foarte clar, dar înţelegem ezitările lui Platon când ni se sugerează că „descălecarea” a fost de fapt o violentă subjugare. Aceasta e, din câte ştim, istoria adevărată a stabilirii dorienilor în Peloponesi. Avem astfel toate motivele să credem că Platon urmărea să ofere o descriere serioasă a unor evenimente preistorice; o descriere nu numai a originii rasei doriene de stăpâni, ci şi a originii „turmei umane” pe care s-au înstăpânit, adică a locuitorilor băştinaşi. Într-un pasaj paralel din *Republica,* Platon ne oferă o descriere mitică, dar foarte pregnantă a cuceririi însăşi, atunci când vorbeşte despre originea celor „iviţi din pământ”, adică a clasei stăpânitoare din cetatea ideală. (Despre Mitul Celor „Iviţi din Pământ” vom discuta dintr-un alt punct de vedere în capitolul 8.) Intrarea lor victorioasă în cetatea întemeiată mai demult de către meşteşugari şi muncitori este descrisă astfel: „Înarmându-i pe aceşti fii ai gliei, să-i ducem înainte sub cârmuirea mai marilor lor. Mergând, ei să privească acel loc din cetate unde este cel mai potrivit să fie încartiruiţi. De acolo ar

putea cel mai bine să-i ţină în frâu pe

cei dinăuntru, dacă vreunul n-ar voi să asculte de legi, şi tot de acolo s-ar putea cel mai bine apăra de cei din afară, dacă vreun duşman ar sosi, precum lupul la turmă". Această scurtă dar triumfală poveste a subjugării unei populaţii sedentare de către o ceată de războinici cuceritori (care, în *Omul politic,* sunt identificaţi cu păstorii nomazi din munţi din perioada de dinaintea sedentarizării) trebuie să ne fie prezentă în minte atunci când interpretăm insistenţa repetată a lui Platon că guvernanţii buni, fie că sunt zei, semizei sau paznici, sunt păstori patriarhali de oameni şi că adevărata artă politică, arta cârmuirii, e un fel de păstorire, adică este arta de a administra şi ţine în frâu gloata omenească. În această lumină trebuie să privim felul cum descrie el creşterea şi instruirea „auxiliarilor", care au „rolul unor «câini» supuşi cârmuitorilor ca unor păstori ai cetăţii".

Creşterea şi educaţia auxiliarilor şi prin aceasta a clasei guvernante din statul ideal al lui Platon este, ca şi portul de arme, un simbol de clasă şi deci o prerogativă de clasă.33 Iar creşterea şi educaţia nu sunt simboluri gratuite, ci sunt, asemeni armelor, instrumente ale dominaţiei de clasă, necesare pentru asigurarea stabilităţii acestei dominaţii. Platon le tratează exclusiv din acest punct de vedere, deci ca pe nişte puternice arme politice, ca mijloace utile pentru păstorirea turmei umane şi pentru solidarizarea clasei dominante.

În raport cu acest scop, este important ca clasa stăpânilor să se simtă ca o unică şi superioară rasă de stăpâni. „Neamul paznicilor să rămână curat" 34, scrie Platon (în apărarea infanticidului) atunci când formulează argumentul rasist că noi acordăm mare atenţie împerecherilor şi reproducerii animalelor, şi în schimb nu ne preocupăm de propria noastră rasă, argument repetat de atunci în nenumărate rânduri. (Infanticidul nu era o instituţie ateniană; Platon, aflând că e practicat în Sparta

din raţiuni eugenice, a tras concluzia că era o reglementare străveche şi ca atare bună.) El cere ca la reproducerea rasei stăpânitoare să fie aplicate aceleaşi principii pe care crescătorii de animale pricepuţi le aplică în cazul câinilor, cailor sau păsărilor. „Dacă reproducerea nu s-ar face aşa, nu socoteşti că rasa păsărilor şi a câinilor se va strica?”, argumentează Platon; şi trage concluzia că „lucrurile merg la fel şi cu neamul omenesc”. Calităţile rasiale care se cer unui paznic sau unui auxiliar sunt, mai specific, cele ale unui câine ciobănesc, Atleţii în

arta războiului… trebuie să fie precum câinii de veghe, care să vadă şi să audă cât se poate de bine”, scrie Platon, şi întreabă: „Crezi că există vreo deosebire între firea unui căţel de rasă şi cea a unui tânăr născut să fie paznic?” Entuziasmul şi admiraţia pentru câine merg la Platon până într-acolo, încât el califică felul de a fi al câinelui drept „cu adevărat filozoficesc”; căci „nu este oare acelaşi lucru iubirea de învăţătură cu iubirea de înţelepciune?”

Principala dificultate de care se loveşte Platon constă în aceea că paznicii şi auxiliarii trebuie să fie înzestraţi cu o fire în acelaşi timp aprigă şi blândă. E limpede că educaţia ar trebui să le dezvolte „înflăcărarea”, deoarece graţie acesteia „orice suflet devine, în orice împrejurare, neînfricat şi de neînvins”. Însă „cum se va putea ca aceşti paznici să nu se poarte unul faţă de celălalt, cât şi faţă de ceilalţi cetăţeni, cu sălbăticie, dacă ei au această fire?” 35 într-adevăr, „cel mai cumplit şi mai ruşinos lucru pentru păstori ar fi să crească nişte câini care… să încerce să facă rău oilor, semănând cu lupii şi nu cu câinii”. Problema e importantă din punctul de vedere al echilibrului politic, mai precis al stabilităţii statului, pentru că Platon nu-şi pune nădejdea într-un echilibru al forţelor diferitelor clase, acesta fiind un echilibru instabil. Nu poate fi, deci, vorba de un control asupra clasei cârmuitoare, de o îngrădire a arbitrarului şi brutalităţii ei prin forţa opusă a celor

guvernaţi, pentru că superioritatea clasei stăpânitoare trebuie să rămână necontestată. Singurul control admisibil în privinţa clasei stăpânitoare este, deci, autocontrolul, întocmai cum trebuie să practice abstinenţa economică, adică să se înfrâneze de la exploatarea economică excesivă a supuşilor, clasa cârmuitoare trebuie să fie capabilă să se înfrâneze şi de la o brutalitate excesivă în relaţiile cu supuşii. Ceea ce nu se poate realiza, însă, decât dacă brutalitatea din firea ei este contrabalansată de blândeţe. Platon vede aici o problemă foarte gravă, pentru că „firea blândă este cumva potrivnică celei înflăcărate”. Purtătorul său de cuvânt, Socrate, se află pentru o clipă „în încurcătură”, însă iată că-şi aminteşte iarăşi de câine. „Prin firea lor, câinii de rasă se arată cei mai blânzi faţă de cei cunoscuţi lor şi faţă de cei cu care sunt obişnuiţi, dar se comportă exact pe dos cu cei pe care nu-i cunosc”, spune el. Ceea ce dovedeşte că „nu căutăm un paznic cu o fire potrivnică naturii”. Cu aceasta, scopul dresajului rasei stăpânitoare este fixat şi dovedit a fi realizabil. El a fost dedus dintr-o analiză a condiţiilor care sunt necesare pentru păstrarea stabilităţii statului.

CAPITOLUL 4: SCHIMBAREA ŞI REPAUSUL

69

Scopul educaţional al lui Platon este exact acelaşi. Este scopul pur politic al stabilizării prin combinarea în caracterul guvernanţilor a unui element feroce cu unul blând. Cele două discipline în care erau educaţi copiii clasei superioare greceşti, gimnastica şi muzica (aceasta din urmă incluzând, în sensul mai larg al cuvântului, studiile literare) sunt corelate de Platon cu cele două elemente ale caracterului, ardoarea şi blândeţea. „Nu-ţi dai seama – întreabă Platon36 – ce se întâmplă cu mintea celor care, în cursul vieţii, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de arta Muzelor? Sau cu a celor care procedează pe dos?... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de arta Muzelor ajung mai molateci decât s-ar cuveni... Or, noi pretindem ca paznicii să aibă, în firea lor, ambele

însuşiri… Aş zice că vreun zeu a dăruit oamenilor… cele două arte – arta Muzelor şi gimnastica – şi nu pentru suflet şi corp (decât în al doilea rând). Pentru înflăcărare şi iubirea de înţelepciune, deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmând să fie întinse şi relaxate până la potrivire". „Acestea ar fi deci tiparele educaţiei şi ale creşterii", îşi încheie Platon analiza.

În ciuda faptului că Platon identifica elementul blând al sufletului cu dispoziţia filosofică şi în ciuda faptului că filosofia urmează să joace un rol atât de dominant în părţile următoare ale *Republicii,* el nu favorizează defel elementul blând al sufletului sau al educaţiei muzicale, adică literare. Imparţialitatea în dozarea celor două elemente este cu atât mai remarcabilă, cu cât îl face să impună cele mai severe restricţii educaţiei literare, în comparaţie cu ceea ce se obişnuia în vremea sa la Atena. Aceasta se înscrie, fireşte, în tendinţa sa generală de a prefera obiceiurile spartane celor ateniene. (Celălalt model al său, Creta, a fost şi mai anti-muzicală decât Sparta.) 37 Principiile politice platoniciene ale educaţiei literare se bazează pe o comparaţie simplă. Platon observase că Sparta îşi trata turma de supuşi cu o brutalitate puţin excesivă; şi a văzut în aceasta un simptom, sau chiar o recunoaştere a unui sentiment de slăbiciune38, aşadar un simptom de degenerare incipientă a clasei stăpânitoare. Atena, pe de altă parte, îşi trata sclavii într-un mod mult prea liberal şi îngăduitor. Pentru el acestea erau dovezi cum că Sparta punea un accent un pic prea mare pe gimnastică, iar Atena, fireşte, unul mult prea mare pe muzică. Această evaluare simplă îl punea în situaţia de a reface pe loc ceea ce în opinia sa trebuie să fi

Însemnat dreapta măsură sau dozajul corect între cele două elemente ale educaţiei din statul ideal şi de a formula principiile politicii sale educaţionale. Judecată din punctul de vedere atenian, această politică echivala cu exigenţa ca întreaga educaţie literară să fie strangulată39,

printr-o apropiere foarte mare faţă de exemplul Spartei, unde se exercita un riguros control de stat în materie de educaţie literară. Nu numai poezia, ci şi muzica în sensul curent al termenului urmau a fi supuse unei cenzuri rigide, pentru a fi puse, amândouă, cu totul în slujba întăririi stabilităţii statului, făcându-i pe tineri mai conştienţi de disciplina de clasă40 şi astfel mai zeloşi în a servi interesele clasei lor. Platon uită chiar că funcţia muzicii este să-i facă pe tineri mai blânzi, pentru că îl vedem cerând asemenea forme ale muzicii care să-i facă mai curajoşi, adică mai nestăpâniţi. (Având în vedere că Platon era atenian, argumentele sale privitoare la genurile muzicale recomandabile îmi apar aproape incredibile în intoleranţa lor superstiţioasă, mai ales dacă le privim în comparaţie cu critica contemporană mai luminată.41 Dar până şi astăzi mulţi muzicieni se plasează de partea sa, poate pentru că se simt flataţi de marea importanţă pe care el o acorda muzicii, mai precis forţei ei politice. Acelaşi lucru este valabil pentru teoreticienii educaţiei, iar într-o măsură şi mai mare pentru filosofi, despre care Platon pretinde că trebuie să conducă statul; idee la care vom reveni în capitolul 8.)

Principiul politic care determină educaţia sufletului, şi anume păstrarea stabilităţii statului, determină şi educaţia trupului. Scopul urmărit aici este pur şi simplu cel al Spartei. În timp ce cetăţeanul atenian era educat în sensul flexibilităţii şi multilateralităţii, Platon cere ca membrii clasei guvernante să fie educaţi ca nişte războinici de profesie, gata să dea riposta duşmanilor din afară şi celor dinăuntrul statului. Copiii de ambele sexe, ni se spune în două rânduri, trebuie duşi „să vadă războiul, călări, iar dacă ar exista siguranţă, ei trebuie să se apropie şi să «guste sânge» precum căţelandrii” 42. Formula unui autor modern, care caracterizează educaţia totalitară de astăzi ca pe o „formă intensă şi continuă de mobilizare” se potriveşte, într-adevăr, foarte bine întregului sistem educaţional al lui Platon.

Am oferit în cele de mai înainte o schiţă a teoriei

platoniciene a statului ideal sau cel mai vechi, a cetăţii care îşi tratează turma de supuşi întocmai cum un păstor chibzuit, dar neînduplecat îşi tra

teză oile; cu o cruzime nu prea mare, dar cu dispreţul cuvenit... Privită ca o analiză a instituţiilor sociale spartane şi a condiţiilor de care depinde stabilitatea şi instabilitatea lor şi ca o încercare de reconstituire a formelor mai rigide şi primitive ale vieţii tribale, descrierea oferită de Platon este cu adevărat remarcabilă. (în capitolul de faţă ne interesează doar aspectul descriptiv. Aspectele etice le vom discuta mai târziu.) Cred că astfel, multe lucruri din scrierile lui Platon, care în mod obişnuit erau privite ca simplă speculaţie mitologică sau utopică, pot fi interpretate ca descriere şi analiză sociologică. Dacă examinăm, de pildă, mitul platonician al cetelor victorioase de războinici care subjugă o populaţie sedentară, trebuie să admitem că din punctul de vedere al sociologiei descriptive el este foarte izbutit. S-ar putea susţine chiar că el anticipează o interesantă (deşi, poate, pripit generalizată) teorie modernă despre originea statului, conform căreia puterea politică centralizată şi, organizată îşi are îndeobşte originea într-o asemenea cucerire.43 S-ar putea să existe în scrierile lui Platon mai multe descrieri de acest fel decât ne dăm seama în prezent.

Să rezumăm. Încercând să înţeleagă şi să interpreteze lumea socială schimbătoare aşa cum o trăia, Platon s-a simţit îndemnat să dezvolte în mod detaliat o sociologie sistematică de factură istori-cistă. Statele existente le-a considerat drept copii degenerate ale unei Forme sau Idei imuabile. El a încercat să reconstruiască această Formă sau Idee a statului, sau cel puţin să descrie o societate care să-i semene cât mai îndeaproape cu putinţă. Pe lângă tradiţiile antice, a folosit în acest scop drept material pentru reconstrucţia sa rezultatele analizei proprii a instituţiilor din Sparta şi din Creta – cele mai

vechi forme de viaţă socială pe care le-a putut găsi în Grecia – recunoscând în ele forme încremenite ale unor şi mai vechi societăţi tribale. Pentru a putea utiliza însă cum se cuvine acest material, a avut nevoie de un principiu conform căruia să deosebească trăsăturile bune, originare, străvechi ale instituţiilor existente de simptomele decăderii lor. A găsit acest principiu în legea, formulată de el, a revoluţiilor politice, lege după care la obârşia oricărei schimbări sociale stă dezbinarea clasei dominante şi preo

cuparea membrilor ei pentru chestiuni economice. Din acest motiv, statul său ideal a fost reconstituit în aşa fel, încât să elimine cât mai radical cu putinţă toţi germenii şi toate elementele de dezbinare şi decădere. Ceea ce înseamnă că acest stat ideal urma a fi clădit pornind de la rânduiala statului spartan şi urmărind realizarea condiţiilor necesare pentru o unitate de nezdruncinat a clasei dominante, garantată prin abstinenţă economică, printr-o creştere şi educare potrivită a membrilor ei.

Interpretând societăţile existente ca pe nişte copii degradate ale unui stat ideal, Platon a oferit ideilor oarecum sumare ale lui Hesiod despre istoria umanităţii deopotrivă un fundament teoretic şi o gamă largă de aplicaţii practice. El a dezvoltat o teorie istori-cistă remarcabil de realistă, după care cauza schimbării sociale rezidă în dezbinarea heracliteană şi în lupta dintre clase, în care el recunoştea forţele motrice şi deopotrivă corupătoare ale istoriei. A aplicat aceste principii istoriciste la povestea Declinului şi Prăbuşirii oraşelor-state greceşti şi îndeosebi la o critică a democraţiei, pe care o caracteriza drept efeminată şi degenerată. Şi putem adăuga că mai târziu, în *Legile*[44], le-a aplicat şi la povestea Declinului şi Prăbuşirii Imperiului persan, inaugurând astfel un lung şir de dramatizări gen „Declin şi Prăbuşire" ale istoriilor de imperii şi civilizaţii. (Faimoasa carte a lui O. Spengler *Declinul Occidentului* este probabil cea mai proastă dintre ele, dar nu şi cea din urmă[45].)

Toate acestea pot fi interpretate, cred, ca o încercare, cu adevărat impresionantă, de a explica şi raţionaliza propria experienţă a prăbuşirii societăţii tribale; experienţă analoagă celei care l-a făcut pe Heraclit să elaboreze cea dintâi filosofie a schimbării.

Dar analiza pe care am făcut-o sociologiei descriptive a lui Platon este încă incompletă. Poveştile sale despre Declinuri şi Prăbuşiri, iar cu ele şi aproape toate poveştile de mai târziu pe această temă, prezintă cel puţin două caracteristici despre care n-am vorbit până aici. El concepea aceste societăţi în declin ca pe un fel de organisme, iar declinul lor ca pe un proces similar îmbătrânirii. Şi credea că declinul e meritat, în sensul că degradarea morală, decăderea şi declinul sufletului merg mână-nmână cu cele ale corpului. Toate acestea joacă un rol important în teoria platoniciană a primei schimbări, în povestea Numărului şi a Căderii omului. Despre această teorie şi despre legătura ei cu doctrina Formelor sau Ideilor va fi vorba în capitolul următor.

Capitolul 5
Natură şi convenţie

Platon nu a fost primul care a abordat fenomenele sociale în spiritul investigaţiei ştiinţifice. Începutul ştiinţei sociale coboară în trecut cel puţin până la generaţia lui Protagoras, primul dintre marii gânditori care s-au numit „Sofişti”. Acest început este marcat de înţelegerea necesităţii de a distinge între două elemente diferite din mediul de viaţă al omului – mediul său natural şi mediul său social. Este o distincţie greu de făcut şi de sesizat, după cum rezultă din faptul că nici chiar astăzi ea nu este statornicită cu claritate în gândirea noastră. De la Protagoras încoace, ea a fost mereu pusă sub semnul întrebării. Cei mai mulţi dintre noi manifestă, pare-se, o puternică înclinaţie de a accepta particularităţile mediului nostru social ca şi cum ar fi nişte lucruri „naturale”.

Una din caracteristicile atitudinii magice a societăţilor tribale sau „închise” primitive este aceea de a

trăi într-un cerc fermecat1 de tabuuri imuabile, de legi şi obiceiuri simţite a fi la fel de inevitabile ca şi răsăritul Soarelui, ciclul anotimpurilor sau alte regularităţi evidente ale naturii. Numai după destrămarea în fapt a acestei magice „societăţi închise", se poate dezvolta o înţelegere teoretică a diferenţei dintre „natură" şi „societate".

I

Pentru a analiza această dezvoltare, este nevoie, cred, să fie sesizată cu claritate o distincţie importantă. Este vorba de distincţia dintre *a) legile naturale,* sau legile naturii, cum sunt legile ce descriu mişcările Soarelui, ale Lunii, ale planetelor, succesiunea anotimpurilor etc, sau legea gravitaţiei, sau, să zicem, legile termodinamicii şi, pe de altă parte, *b) legile normative,* adică normele, interdicţiile şi poruncile, adică regulile ce interzic sau ordonă anu

mite moduri de conduită; ca exemple putem da aici cele Zece porunci, sau normele juridice care reglementează procedura de alegere a membrilor unui parlament, sau legile ce alcătuiesc

Constituţia atenianã.

Dat fiind că discuţiile asupra acestor chestiuni sunt adesea viciate de tendinţa de estompare a acestei distincţii, este cazul să mai stăruim puţin asupra ei. O lege în sensul a) – o lege naturală – descrie o regularitate strictă, invariabilă care ori are în fapt loc în natură (legea fiind atunci un enunţ adevărat), ori nu are loc (legea fiind în acest caz falsă). Când despre o lege a naturii nu ştim dacă este adevărată sau este falsă şi când vrem să atragem atenţia asupra incertitudinii noastre în această privinţă, adesea o numim „ipoteză". O lege a naturii este inalterabilă; nu există excepţii la ea. Pentru că dacă se întâmplă să aflăm că s-a întâmplat ceva ce o contrazice, nu vom spune că există o excepţie la lege sau o modificare a legii, ci că ipoteza noastră a fost infirmată, întrucât s-a dovedit că presupusa regularitate strictă nu are loc, cu alte cuvinte că presupusa lege a naturii nu e o adevărată

lege a naturii, ci un enunţ fals. Legile naturii, fiind invariabile, nu pot fi nici încălcate, nici impuse. Ele se situează în afara controlului uman, deşi pot fi, eventual, folosite de noi pentru scopuri tehnice, iar din pricina necunoaşterii sau a ignorării lor putem avea de suferit.

Lucrurile stau cu totul altfel în privinţa legilor de tipul *b)*, adică a legilor normative. O lege normativă, fie că este o normă juridică sau un comandament moral, poate fi instituită de oameni. Ea este, de asemenea, modificabilă. Ea poate fi eventual calificată drept bună sau rea, dreaptă sau nedreaptă, acceptabilă sau inacceptabilă, dar numai într-un sens metaforic poate fi numită „adevărată" sau „falsă", pentru că nu descrie un fapt, ci trasează direcţii pentru conduita noastră. Dacă are vreun rost sau semnificaţie, atunci există posibilitatea de a fi încălcată; iar dacă o asemenea posibilitate nu există, legea în sensul *b)* va fi superfluă şi lipsită de semnificaţie. „Nu cheltui bani mai mulţi decât ai" e o lege normativă semnificativă; ea poate fi semnificativă ca regulă morală sau de drept, regulă cu atât mai necesară cu cât este în mod frecvent încălcată. „Nu lua din pungă mai mulţi bani decât se găsesc în ea" s-ar putea spune că este, în ce priveşte formularea, tot o lege normativă; nimeni nu va considera însă în mod serios o asemenea lege drept o parte semnificativă a unui sistem moral sau juridic, deoarece ea nu poate fi încălcată. Atunci când o lege normativă semnificativă este

respectată, aceasta se datorează totdeauna controlului uman – unor acţiuni şi decizii umane. De obicei, se datorează hotărârii de a aplica sancţiuni – de a pedepsi sau izola pe cei ce încalcă legea.

Eu cred, împreună cu un mare număr de gânditori, şi îndeosebi cu numeroşi cercetători ai fenomenului social, că distincţia dintre legile în sensul *a)*, adică enunţurile ce descriu regularităţi din natură, şi legile în sensul *b)*, adică normele de felul interdicţiilor sau ordinelor, este o

distincţie fundamentală şi că aceste două genuri de legi aproape că n-au în comun decât denumirea. Acest punct de vedere, însă, nu este nicidecum unul acceptat de toată lumea; dimpotrivă, mulţi gânditori cred că există norme – interdicţii sau ordine (porunci) – care sunt „naturale" în sensul că sunt formulate în conformitate cu nişte legi ale naturii în sensul *a).* Ei spun, de exemplu, că anumite norme juridice sunt ce informe cu natura umană, aşadar cu legile naturale psihologice în sensul a), pe când alte norme juridice pot fi contrare naturii umane; şi adaugă că acele norme despre care se poate arăta că sunt în concordanţă cu natura umană nu diferă, în fapt, prea mult de legile naturale în sensul *a).* Alţii spun că legile naturale în sensul *a)* sunt în realitate foarte asemănătoare legilor normative, pentru că sunt instituite de voinţa sau decizia Creatorului Universului – concepţie ce stă, fără îndoială, în spatele utilizării vocabulei, iniţial normative, „lege" pentru legile de genul *a).* Toate aceste puncte de vedere merită, poate, a fi discutate. Dar pentru a le discuta, este necesar mai întâi să distingem între legile în sensul *a)* şi legile în sensul *b)* şi să nu creăm confuzii printr-o terminologie defectuoasă. De aceea, vom rezerva termenul „legi naturale" exclusiv pentru legile de tipul *a),* refuzând să-l aplicăm normelor despre care se susţine că sunt, într-un sens sau altul, „naturale". Confuzia e foarte uşor de evitat, pentru că putem vorbi foarte bine de „drepturi şi obligaţii naturale", sau de „norme naturale", dacă vrem să subliniem caracterul „natural" al unor legi de tip *b).*

II

Pentru a înţelege sociologia lui Platon, cred că este necesar să urmărim modul în care se pare că a evoluat distincţia dintre legile naturale şi legile normative. Voi discuta mai întâi despre ceea ce pare să fi fost punctul de plecare şi respectiv ultimul pas al acestei

evoluţii, iar mai târziu despre ceea ce par să fi fost trei paşi intermediari, care au jucat toţi câte un rol în teoria lui Platon. Punctul de plecare poate fi caracterizat

drept *monism naiv.* Se poate spune că el este caracteristic „societăţii închise”. Ultimul pas, pe care îl voi numi *dualism critic* (sau convenţionalism critic), este caracteristic „societăţii deschise”. Faptul că mai există încă mulţi care încearcă să evite de a face acest pas poate fi considerat drept un indiciu că ne aflăm încă în miezul tranziţiei de la societatea închisă la societatea deschisă. (A se vedea, pentru toate acestea, şi capitolul 10.)

Punctul de plecare pe care l-am numit „monism naiv” este stadiul în care distincţia dintre legile naturale şi legile normative nu este încă făcută. Experienţele neplăcute sunt mijloace prin care omul învaţă să se adapteze la mediu. Nu se face însă nicio distincţie între sancţiunile impuse de alţi oameni, în cazul încălcării unui tabu normativ, şi experienţele neplăcute survenite în mediul natural. În cadrul acestui stadiu putem distinge, de altfel, două posibilităţi. Una din ele poate fi numită *naturalism naiv*. În acest stadiu, oamenii simt că regularităţile, fie ele naturale sau convenţionale, nu pot suferi nicio modificare. Cred însă că acest stadiu reprezintă numai o posibilitate abstractă, care probabil nu s-a realizat niciodată. Mai important e stadiul pe care îl putem numi *convenţionalism naiv* – stadiu în care ai.il regularităţile naturale, cât şi cele normative sunt gândite ca expresii ale deciziilor luate de zei sau demoni antropomorfi, sau ca fiind dependente de aceste decizii. Astfel, ciclul anotimpurilor sau particularităţile mişcărilor Soarelui, ale Lunii şi ale planetelor pot fi interpretate ca supunându-se „legilor”, „decretelor”, „hotărârilor” ce „cârmuiesc cerul şi pământul” şi care au fost „rostite la începuturi de către zeul-creator” 2. Este lesne de înţeles că cei care gândesc în acest mod pot crede că chiar şi legile naturale sunt susceptibile de modificări, în anumite împrejurări excepţionale; că omul poate uneori, prin practici magice, să le influenţeze; şi că regularităţile naturale sunt întărite prin sancţiuni, ca şi cum ar fi normative. Un atare mod de gândire este bine ilustrat de fragmentul din Heraclit unde se spune: „Soarele nu-şi va depăşi măsura; altfel Eriniile,

ajutoarele Dreptăţii, l-ar descoperi". Erodarea tribalismului magic este strâns legată de înţelegerea faptului că tabuurile diferă de la un trib la altul, că sunt impuse şi aplicate de oameni şi că pot fi încălcate fără repercusiuni neplăcute dacă cel în cauză izbuteşte să se sustragă sancţiunilor impuse de

semeni. Înţelegerea acestui fapt este înlesnită atunci când se observă că legile le fac şi le modifică legiuitorii umani. Am în vedere nu doar legiuitori de felul lui Solon, ci şi legile întocmite şi instituite de oamenii de rând din cetăţile democratice. Aceste experienţe pot să ducă la o diferenţiere conştientă între legile normative instituite de oameni, bazate pe decizii sau convenţii, şi regularităţile naturale ce depăşesc puterile omeneşti. Când această diferenţiere este clar înţeleasă, poziţia la care s-a ajuns o putem numi *dualism critic,* sau convenţionalism critic. În dezvoltarea filosofiei greceşti acest dualism al faptelor şi normelor se declară sub forma opoziţiei dintre natură şi convenţie.3

În ciuda faptului că la această poziţie s-a ajuns cu mult timp în urmă, prin sofistul Protagoras, un contemporan mai vârstnic al lui Socrate, ea este încă şi astăzi atât de puţin înţeleasă, încât pare necesar s-o explicăm ceva mai detaliat. În primul rând, nu trebuie să credem că dualismul critic implică o teorie a originii istorice a normelor. El nu are nimic de-a face cu aserţiunea istorică, evident neplauzibilă, cum că normele au fost la început elaborate şi introduse în mod *conştient* de către om, şi nu pur şi simplu găsite de el ca funcţionând deja (indiferent care va fi fost momentul în care a fost capabil să constate aşa ceva). El nu are, deci, nimic de-a face cu aserţiunea că normele îşi au originea în om şi nu în Dumnezeu şi nici nu echivalează cu o subestimare a importanţei legilor normative. Cel mai puţin are de-a face acest punct de vedere cu aserţiunea că normele, fiind convenţionale, adică întocmite de oameni, ar fi, din acest motiv, „pur şi simplu arbitrare". Dualismul critic susţine

doar că normele şi legile normative *pot* fi elaborate şi modificate de om, în particular printr-o decizie sau convenţie de a le respecta sau de a le modifica şi că deci omul este moralmente răspunzător pentru ele; poate că nu pentru normele pe care le găseşte existente în societate atunci când pentru prima dată începe să reflecteze asupra lor, oricum însă pentru normele pe care este dispus să le tolereze, o dată ce a descoperit că poate face ceva în sensul schimbării lor. Normele sunt opera omului în sensul că vina pentru ele nu o putem da pe nimeni altcineva afară de noi înşine; nu o putem da nici pe natură, nici pe Dumnezeu. Ţine de noi înşine să le îmbunătăţim atât cât ne stă în puteri, dacă le găsim nesatisfăcătoare. Din această din urmă remarcă rezultă că spunând despre norme că sunt convenţionale, nu vreau să spun că ele sunt în

mod necesar arbitrare, sau că orice set de norme este la fel de bun (sau rău) ca oricare altul. Dimpotrivă, spunând că unele sisteme de legi pot fi îmbunătăţite, că unele legi pot fi mai bune decât altele, spun implicit că putem să comparăm legile normative (sau instituţiile sociale) existente cu anumite norme standard despre care am decis că merită a fi realizate. Dar până şi aceste standarde sunt opera noastră în sensul că decizia noastră în favoarea lor este propria noastră decizie şi că numai noi purtăm răspunderea pentru adoptarea lor. Standardele nu pot fi găsite în natură. Natura constă din fapte şi din regularităţi, nefiind prin ea însăşi nici morală, nici imorală. Noi suntem cei ce impunem naturii standardele noastre şi introducem astfel morala în lumea naturală[4], în pofida faptului că facem parte din această lume. Noi suntem produse ale naturii, dar natura ne-a înzestrat cu puterea de a modifica lumea, de a prevedea şi planifica viitorul şi de a lua decizii cu consecinţe ample, pentru care suntem moralmente responsabili. Responsabilitatea şi deciziile intră în lumea naturii numai odată cu noi.

III

Pentru înţelegerea acestei atitudini, este important să ne dăm seama că deciziile, deşi vizează fapte, nu pot fi niciodată derivate din fapte (sau din enunţuri despre fapte). De exemplu, decizia cuiva de a se opune sclaviei nu depinde de faptul că toţi oamenii se nasc liberi şi egali şi că nimeni nu se naşte în lanţuri. Pentru că şi dacă toţi oamenii se nasc liberi, unii din ei ar putea eventual încerca să-i pună pe alţii în lanţuri şi ar putea chiar să creadă că e de datoria lor să facă acest lucru. Şi invers: chiar dacă oamenii s-ar naşte în lanţuri, mulţi dintre noi ar putea să se pronunţe pentru înlăturarea acestor lanţuri. Sau, pentru a vorbi mai precis, dacă socotim modificabil un anumit fapt – cum ar fi făptui că mulţi oameni suferă de boli – putem totdeauna să adoptăm, faţă de acest fapt, mai multe atitudini diferite: bunăoară, putem decide să încercăm să schimbăm această stare de lucruri; sau putem decide să ne opunem oricărei încercări de acest fel; sau, în fine, să nu acţionăm în niciun fel.

Toate deciziile morale se referă, în felul acesta, la un fapt sau altul, în special la fapte din viaţa socială, şi toate faptele (modifi

cabile) din viaţa socială pot da prilej la numeroase decizii diferite. Ceea ce arată că deciziile nu pot fi niciodată derivate din aceste fapte, sau din descrieri ale acestor fapte.

Ele nu pot fi însă derivate nici dintr-o altă clasă de fapte; mă gândesc la acele regularităţi pe care le descriem cu ajutorul legilor naturii. E foarte adevărat că deciziile noastre trebuie neapărat să fie compatibile cu legile naturii (inclusiv cu legile fiziologiei şi psihologiei umane), pentru a putea în general să fie puse în aplicare; pentru că dacă sunt contrare unor asemenea legi, atunci pur şi simplu nu pot să fie înfăptuite. Spre exemplu, decizia ca toţi să muncim mai mult şi să mâncăm mai puţin nu poate, dincolo de un anumit punct, să fie tradusă în fapt, din raţiuni fiziologice, dat fiind că dincolo de un anumit punct

ea ar fi incompatibilă cu anumite legi naturale ale fiziologiei. În mod similar, decizia ca toţi să muncim mai puţin şi să mâncăm mai mult nu poate fi nici ea pusă în aplicare peste o anumită limită, din variate raţiuni, inclusiv legi naturale ale economiei. (După cum vom arăta mai jos, în secţiunea IV-a a acestui capitol, există legi naturale şi în ştiinţele sociale; pe acestea le numim „legi sociologice”.)

În felul acesta, anumite decizii pot fi eliminate ca fiind cu neputinţă de înfăptuit, întrucât contravin anumitor legi naturale (sau „fapte de neschimbat”). Dar aceasta, firește, nu înseamnă că din asemenea „fapte de neschimbat” ar putea fi derivată logic vreo decizie. Mai degrabă avem următoarea situaţie. Cu privire la indiferent ce fapt, modificabil sau nu, putem adopta decizii diferite – de a schimba respectivul fapt, de a-l proteja faţă de cei ce doresc să-l schimbe, de a nu interveni în niciun fel etc. Dacă însă faptul în cauză este unul imposibil de schimbat, fie din pricina legilor existente ale naturii, fie pentru că o schimbare a lui este, din alte raţiuni, prea dificilă pentru cei dornici să-l schimbe, atunci orice decizie de a-l schimba va fi pur şi simplu irealizabilă; orice decizie privitoare la un asemenea fapt va fi, în fond, lipsită de orice noimă.

Dualismul critic pune, astfel, accentul pe imposibilitatea reducerii deciziilor sau normelor la fapte; el poate fi, deci, caracterizat drept un *dualism al faptelor şi deciziilor*.

Există însă aparenţa că acest dualism este vulnerabil. Se poate spune, bunăoară, că deciziile *sunt* şi ele fapte. Dacă decidem să adoptăm o anumită normă, luarea acestei decizii este ea însăşi un fapt psihologic sau sociologic şi ar fi absurd să se susţină că asemenea fapte nu au nimic comun cu alte fapte. Întrucât este

neîndoielnic că deciziile noastre privitoare la norme, adică normele pe care le adoptăm, depind de anumite fapte psihologice, cum ar fi influenţa educaţiei pe care am primit-o, pare absurd să postulăm un dualism al faptelor şi deciziilor, sau să spunem că din fapte nu pot deriva decizii.

La această obiecţie se poate răspunde arătând că putem vorbi despre „decizii” în două sensuri diferite. Putem vorbi despre o anumită decizie ce a fost propusă sau luată în discuţie sau adoptată; pe de altă parte, putem vorbi despre actul de a decide, numindu-l şi pe el „decizie”. Numai în acest al doilea sens putem caracteriza o decizie drept un fapt. C serie de alte expresii se află într-o situaţie analoagă. Într-un sens, putem vorbi despre o rezoluţie supusă spre aprobare unui consiliu, iar în celălalt sens, actul adoptării ei de către consiliu poate fi numit rezoluţie a acestuia. Tot aşa, putem vorbi despre o propunere sau sugestie pe care o avem în faţă, iar pe de altă parte, despre actul de a propune sau sugera ceva, act ce poate fi numit şi el „propunere”, respectiv „sugestie”. Este bine cunoscută o ambiguitate analoagă existentă în domeniul enunţurilor descriptive. Să considerăm enunţul „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena”. Este util ca acest enunţ să fie deosebit de faptul pe care îl descrie şi pe care îl putem numi faptul primar, acela că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena. Se poate întâmpla ca un istoric, să zicem dl A., scriind biografia lui Napoleon, să formuleze enunţul menţionat. Făcând acest lucru, el descrie ceea ce am numit faptul primar. Dar mai există aici şi un fapt secundar, total diferit de cel primar, şi anume faptul că el a făcut acest enunţ; iar un alt istoric, dl B., scriind biografia domnului A., ar putea descrie acest al doilea fapt spunând: „Dl A. a enunţat că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena”. Faptul secundar, astfel descris, se întâmpla să fie el însuşi o descriere. El este însă o descriere într-un sens al cuvântului ce trebuie deosebit de sensul în care am spus despre enunţul „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena” că este o descriere. Formularea unei descrieri sau a unui enunţ este un fapt sociologic sau psihologic. Dar *descrierea făcută se cere deosebită de faptul că* a *fost făcută.* Ea nici nu poate fi derivată din acest fapt; pentru că aceasta ar însemna să putem deduce valid „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena” din „Dl A. a enunţat că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena”, ceea ce, evident, nu este

cazul.

În domeniul deciziilor situaţia este analoagă. Luarea unei decizii, adoptarea unei norme sau a unui standard este un fapt. În

schimb, norma sau standardul astfel adoptat nu este un fapt. Că majoritatea oamenilor sunt de acord cu norma „Să nu furi!” este un fapt sociologic. În schimb, norma „Să nu furi!” nu este un fapt şi nu poate fi niciodată derivată din propoziţii ce descriu fapte. Ne dăm seaim cât se poate de clar de acest lucru dacă ne reamintim că faţă de un anumit fapt relevant sunt totdeauna posibile decizii diferite şi chiar opuse. Bunăoară, în raport cu faptul sociologic că majoritatea oamenilor adoptă norma „Să nu furi!”, este totuşi posibil de a decide fie să adoptăm această normă, fie să ne opunem adoptării ei; este posibil să încurajăm pe cei care au adoptat norma sau, dimpotrivă, să-i descurajăm şi să căutăm să-i convingem să adopte o altă normă. În rezumat: *este imposibilă derivarea unei propoziţii ce enunţă o normă sau o decizie sau, să zicem, o propunere de conduită, dintr-o propoziţie ce enunţă un fapt;* acesta nu este decât un alt mod de a spune că din fapte nu se pot deriva norme sau decizii *sau propuneri5.*

Afirmaţia că normele sunt făcute de oameni (nu în sensul că au fost proiectate conştient, ci în sensul că oamenii pot să le judece şi să le modifice – adică în sensul că responsabilitatea pentru ele ne revine în întregime nouă) a fost adesea greşit înţeleasă. Aproape toate răstălmăcirile îşi au sorgintea într-o eroare fundamentală, şi anume în credinţa că ideea de „convenţie” implică pe cea de „arbitrar”; că dacă suntem liberi să alegem ce sistem de norme ne place, atunci niciun sistem nu este mai bun decât vreun altul. Nu putem să nu admitem, fireşte, că punctul de vedere după care normele sunt convenţionale sau artificiale arată prezenţa unui anumit element de arbitrar, adică posibilitatea existenţei unor sisteme de

norme diferite între care niciunul nu se impune a fi ales (fapt subliniat cum se cuvine de Protagoras). Artificialitatea nu înseamnă însă nicidecum arbitrar total. Spre exemplu, calculele matematice, simfoniile sau jocurile sunt lucruri foarte artificiale, dar de aci nu urmează că un calcul, o simfonie sau un joc este la fel de bun ca oricare altul. Omul a creat lumi noi – a limbajului, a muzicii, a poeziei, a ştiinţei; iar cea mai importantă dintre ele este lumea postulatelor morale, de egalitate, libertate şi ajutorare a celor slabi.6 Din comparaţia pe care o fac între domeniul moralei şi cel al muzicii sau al matematicii, nu trebuie să se tragă concluzia că aş considera implicit că asemănările dintre ele sunt foarte profunde. Există, în particular, o mare deosebire între deciziile morale şi deciziile din

domeniul artei. Multe decizii morale au repercusiuni pentru viaţa sau moartea altor oameni. Deciziile în domeniul artei sunt mult mai puţin presante şi importante. Ar fi de aceea extrem de derutant să se spună că un om decide în favoarea sau împotriva sclaviei, aşa cum ar decide în favoarea sau împotriva anumitor creaţii muzicale sau literare, sau că deciziile morale sunt o simplă chestiune de gust. Ele nu sunt nici doar decizii despre cum să facem lumea mai frumoasă sau despre alte lucruri de acest fel; ci sunt decizii de o mult mai mare gravitate. (Legat de toate acestea, cf. şi capitolul 9.) Comparaţia pe care am făcut-o este menită doar să arate că a susţine că noi suntem cei ce luăm deciziile morale nu înseamnă a admite implicit că ele sunt cu totul arbitrare.

În mod destul de straniu, ideea că normele sunt făcute de oameni este contestată şi de unii care văd în această atitudine un atac la adresa religiei. Trebuie admis, de bună seamă, că ea este un atac la adresa anumitor forme de religie, şi anume la adresa religiei autorităţii oarbe, la adresa magiei şi a tabuismului. Nu cred însă că ea e opusă în vreun fel unei religii bazate pe ideea

responsabilităţii personale şi a libertăţii de conştiinţă. *Ar*ân vedere, fireşte, în special creştinismul, cel puţin aşa cum este interpretat de obicei în ţările democratice; acel creştinism care, împotriva oricărui tabuism, propovăduieşte: „Aţi aflat că s-a spus de către cei din vechime… Dară eu vă zic vouă…”, opunând în fiecare caz simplei supuneri formale şi îndeplinirii formale a legii glasul conştiinţei.

Nu sunt de acord că a gândi despre legile etice că sunt în acest sens opera oamenilor este incompatibil cu concepţia religioasă după care ele ne-au fost date de Dumnezeu. Din punct de vedere istoric, nu încape îndoială că orice etică îşi are începutul în religie; nu discut însă acum chestiuni istorice. Nu pun întrebarea cine a fost primul legiuitor pe tărâm etic. Susţin doar că noi, şi numai noi, suntem răspunzători pentru adoptarea sau respingerea oricărei legi morale sugerate; noi suntem cei ce trebuie să deosebim între adevăraţii şi falşii profeţi. Despre tot felul de norme s-a susţinut că au fost date de Dumnezeu. Dacă cineva acceptă etica „creştină” a egalităţii, toleranţei şi libertăţii de conştiinţă numai pentru că ea se pretinde întemeiată pe autoritatea divină, acela clădeşte pe o temelie şubredă; căci doar s-a susţinut de către atâţia că inegalitatea exprimă voinţa lui Dumnezeu şi că faţă de necredincioşi nu trebuie să fim toleranţi. Dacă însă cineva acceptă etica creştină nu pentru

că i s-a poruncit să facă aşa, ci din convingerea că aceasta este o decizie justă, atunci el este cel ce a decis. Insistenţa mea asupra ideii că noi suntem cei ce luăm decizii şi purtăm responsabilitatea nu trebuie înţeleasă în sensul că nu putem şi nu trebuie să fim ajutaţi de credinţă şi inspiraţi de tradiţie sau de marile exemple. Şi nici în sensul că elaborarea deciziilor morale este un simplu proces „natural”, adică de ordinul proceselor fizico-chimice. În fapt, protagoras, primul dualist critic, afirma că natura nu cunoaşte norme şi că introducerea normelor

este datorată omului, fiind realizarea cea mai de seamă a acestuia. El considera, după cum se exprimă Burnet7, că „instituţiile şi convenţiile sunt cele ce au înălţat pe om deasupra dobitoacelor”. Dar, în ciuda accentului pus pe ideea că omul e cel ce creează normele, că omul este măsura tuturor lucrurilor, Protagoras credea că omul poate realiza creaţia de norme numai cu ajutor supranatural. Normele, spunea el, sunt suprapuse peste starea de lucruri originară sau naturală de către om, dar cu ajutorul lui Zeus. La porunca acestuia, Hermes le dă oamenilor înţelegerea dreptăţii şi a onoarei; şi împarte acest dar, în mod egal, între toţi oamenii. Modul în care această primă formulare clară a dualismului critic creează spaţiu pentru o interpretare religioasă a simţului nostru de răspundere arată cât de puţin se opune dualismul critic atitudinii religioase. Un punct de vedere similar poate fi recunoscut, cred, la Socrate cel istoric (vezi capitolul 10), care s-a simţit îndemnat, de conştiinţa sa şi deopotrivă de credinţele sale religioase, să pună sub semnul întrebării orice autoritate şi a căutat în mod stăruitor norme în a căror justeţe să se poată încrede. Doctrina autonomiei eticii este independentă de problema religiei, dar este compatibilă cu, şi pesemne chiar necesară pentru, orice religie care respectă conştiinţa individuală.

IV

Atât despre dualismul fapte-decizii, adică despre doctrina autonomiei eticii, susţinută pentru prima dată de Protagoras şi Socrate8. Ea este indispensabilă, cred, pentru o înţelegere rezonabilă a mediului nostru social. Dar aceasta, firește, nu înseamnă că toate „legile sociale”, adică toate regularităţile vieţii noastre sociale, sunt normative sau instituite de oameni. Dimpotrivă, există

şi importante legi naturale ale vieţii sociale. Lor li s-ar potrivi, pare-se, denumirea de *legi sociologice.* Tocmai pentru că în viaţa socială ne întâlnim cu ambele feluri de legi, naturale şi normative, este atât de important să le

distingem cu claritate.

Vorbind despre legi sociologice sau legi naturale ale vieţii sociale, nu mă gândesc atât la pretinsele legi de evoluţie de care sunt preocupaţi istoricişti ca Platon, deşi, dacă există asemenea regularităţi ale evoluţiilor istorice, formulările lor s-ar încadra cu siguranţă în categoria legilor sociologice. Nu mă gândesc atât nici la legile „naturii umane", adică la regularităţile psihologice sau socio-psihologice ale comportamentului uman. Ci mă gândesc la legi de felul celor pe care le formulează teoriile economice moderne, de exemplu teoria comerţului internaţional sau teoria ciclului industrial. Acestea şi alte legi sociologice importante privesc funcţionarea *instituţiilor sociale.* (Cf. capitolele 3 şi 9.) Aceste legi joacă în viaţa noastră socială un rol corespunzător rolului pe care îl joacă, să zicem, principiul pârghiei în ingineria mecanică. Căci de instituţii avem nevoie, ca şi de pârghii, dacă vrem să realizăm indiferent ce obiectiv care depăşeşte puterea muşchilor noştri. Asemenea maşinilor, instituţiile multiplică puterea noastră, cu consecinţe bune sau rele. Asemenea maşinilor, şi ele se cer atent supravegheate de cineva care înţelege modul lor de funcţionare şi, mai ales, destinaţia lor, deoarece nu le putem construi în aşa fel încât să funcţioneze în întregime automat. În plus, construirea lor necesită o cunoaştere a regularităţilor sociale ce impun limite obiectivelor ce pot fi atinse cu ajutorul instituţiilor.9 (Aceste limitări sunt analoage, bunăoară, până la un punct, legii conservării energiei, echivalentă enunţului că nu putem construi un *perpetuum mobile.)* în esenţă însă instituţiile se formează întotdeauna prin statornicirea respectului anumitor norme, concepute din perspectiva unui anumit scop. Această constatare se aplică în special instituţiilor create în mod conştient; dar chiar şi cele care apar ca rezultate neanticipate ale acţiunilor umane (cf. capitolul 14) – iar acestea reprezintă marea majoritate – sunt rezultate indirecte ale acţiunilor conştiente de un fel sau altul; iar funcţionarea lor depinde, în mare măsură, de respectarea

normelor. (Nici maşinile mecanice nu sunt făcute, ca să spunem aşa, numai din fier, ci şi din norme; sunt făcute, adică, prin transformarea unor lucruri fizice, dar în conformitate cu anumite reguli normative, cuprinse în proiectele

lor.) în cadrul instituţiilor, legile normative se împletesc strâns cu cele sociologice, adică naturale, fiind de aceea imposibil să înţelegem funcţionarea instituţiilor dacă nu suntem în măsură să distingem între cele două. (Observaţiile mele de aici nu vor decât să sugereze anumite probleme, nu să ofere şi soluţii. În particular, analogia menţionată dintre instituţii şi maşini nu trebuie interpretată ca propunând teoria că instituţiile *sunt* maşini – într-un sens esenţialist sau altul. Bineînţeles că nu sunt maşini. Şi cu toate că aici propun teza că putem obţine rezultate utile şi interesante întrebându-ne dacă o instituţie serveşte vreunui scop, şi cărui anume scop i-ar putea servi, nu afirm că orice instituţie serveşte pentru un scop determinat, care ar fi, aşa-zicând, scopul ei esenţial.

După cum am indicat în cele de mai înainte, există mulţi paşi intermediari în evoluţia de la un monism naiv sau magic la un dualism critic ce sesizează clar distincţia dintre norme şi legile naturale. Majoritatea acestor poziţii intermediare se datorează ideii greşite că dacă o normă este convenţională sau artificială, înseamnă că este neapărat cu totul arbitrară. Pentru a înţelege punctul de vedere al lui Platon, care combină elemente din toate aceste poziţii, este necesar să examinăm pe scurt cele mai importante trei poziţii din rândul celor intermediare. Este vorba de 1) naturalismul biologic, 2) pozitivismul etic sau juridic şi 3) naturalismul psihologic sau spiritual. Interesant e că fiecare din aceste poziţii în parte a fost folosită pentru apărarea unor concepţii etice radical opuse între ele; în particular, pentru a susţine cultul puterii şi pentru a apăra drepturile celor slabi.

1) Naturalismul biologic sau, mai precis, forma biologică a naturalismului etic, este teoria ce susţine că

deşi legile morale şi legile statelor sunt arbitrare, există legi eterne şi invariabile ale naturii din care putem deriva asemenea norme. Obişnuinţele alimentare, adică numărul meselor zilnice şi felul mâncărurilor consumate sunt un exemplu ce ilustrează caracterul arbitrar al convenţiilor, ar putea argumenta naturalistul biologic; totuşi, nu încape îndoială că în acest domeniu există anumite legi naturale. Spre exemplu, un om va muri dacă nu mănâncă suficient sau dacă mănâncă prea mult.

Încât se pare că, aşa cum în spatele aparenţelor există realităţi, tot aşa în spatele convenţiilor noastre arbitrare există anumite legi naturale invariabile, în particular legile biologiei.

Naturalismul biologic a fost folosit nu numai în apărarea egalitarismului, ci şi în apărarea doctrinei antiegalitare a dominaţiei celor puternici. Unul din primii care au avansat acest naturalism a fost poetul Pindar, care l-a folosit în sprijinul teoriei că cei puternici trebuie să conducă. El pretindea10 că este o lege, valabilă peste tot în natură, că cel puternic face cu cel slab tot ce-i place; încât legile menite să ocrotească pe cei slabi sunt nu numai arbitrare, ci sunt deformări artificiale ale adevăratei legi naturale după care cel puternic trebuie să fie liber, iar cel slab să fie sclavul lui. Platon discută mult despre această lege; ea este atacată în *Gorgias,* dialog în care se simte încă puternic influenţa lui Socrate; în *Republica,* ea este pusă în gura lui Trasimachos şi identificată cu individualismul etic (vezi capitolul următor); în *Legile,* Platon nu este atât de critic faţă de poziţia lui Pindar; totuşi, o pune în contrast cu principiul domniei celui mai înţelept, care, spune el, este un principiu mai bun şi, în acelaşi timp, la fel de concordant cu natura (vezi şi citatul dat ceva mai jos în capitolul de faţă).

Primul care a formulat o versiune umanitară sau egalitară a naturalismului biologic a fost sofistul Antiphon. Lui i se datorează şi identificarea naturii cu adevărul, iar a convenţiei cu opinia (sau cu „opinia amăgitoare” 11).

Antiphon este un naturalist radical. El consideră că majoritatea normelor sunt nu doar arbitrare, ci de-a dreptul potrivnice naturii. Normele, spune el, sunt impuse din afară, pe când legile naturii sunt inevitabile. Încălcarea normelor impuse de oameni este dezavantajoasa A şi chiar periculoasă dacă este observată de cei ce le impun; ele nu posedă, însă, vreo necesitate lăuntrică şi nimeni nu trebuie să se ruşineze pentru că le încalcă; ruşinea şi pedeapsa sunt doar sancţiuni impuse arbitrar din afară. Pe această critică a moralei convenţionale, Antiphon întemeiază o etică utilitaristă. „Printre acţiunile menţionate aici se găsesc multe potrivnice firii. Pentru că aduc mai multă suferinţă acolo unde ar trebui să fie mai puţină, mai puţină plăcere acolo unde ar putea fi mai multă şi nedreptate acolo unde nu este necesar”. 12 în acelaşi timp, Antiphon pleda pentru necesitatea autosupravegherii. El îşi formulează egalitarismul după cum urmează: „Îi cinstim şi preamărim pe cei de obârşie nobilă, iar pe cei de obârşie umilă, nu.

CAPITOLUL 5: NATURĂ ŞI CONVENŢIE

87

Acestea sunt obiceiuri barbare. Căci atunci când e vorba de darurile noastre naturale, toţi suntem pe picior de egalitate, în toate privinţele, fie că se întâmplă să fim greci sau barbari… Toţi respirăm aerul pe gură şi pe nări”.

Un egalitarism asemănător era predicat de sofistul Hippias, pe care Platon ni-l înfăţişează adresându-se auditoriului cu următoarele cuvinte: „O, bărbaţi, care sunteţi aici de faţă, eu vă socot a fi rude, prieteni; concetăţeni prin fire, iar nu prin lege; căci cele asemănătoare se înrudesc prin fire, pe când legea, fiind tiranul oamenilor, impune multe lucruri ce sunt contrare firii”. 13 Această mentalitate era legată de mişcarea ateniană împotriva sclaviei (menţionată în capitolul 4), căreia i-a dat expresie Euripide: „Doar numele e cel ce face de ruşine pe un sclav ce altminteri poate fi eminent în toate privinţele şi cu adevărat egal cu omul născut liber”. Tot el spune, într-un alt loc: „La om legea firii este

egalitatea”. Iar Alcidamas, unul din discipolii lui Gorgias şi contemporan cu Platon, a scris: „Zeul i-a făcut liberi pe toţi oamenii; niciun om nu e sclav din fire”. Vederi similare sunt exprimate de Lyco-phron, un alt membru al şcolii lui Gorgias: „Măreţia obârşiei nobile este o închipuire, iar prerogativele au ca temei un simplu cuvânt”.

Ca reacţie împotriva acestei mari mişcări egalitare – mişcarea „Marii generaţii”, cum o voi numi mai târziu (capitolul 10) – Platon şi discipolul său Aristotel au avansat teoria inegalităţii biologice şi morale a oamenilor. Grecii şi barbarii se deosebesc din fire; opoziţia dintre ei corespunde celei dintre stăpânii naturali şi sclavii naturali. Inegalitatea din fire a oamenilor este una din raţiunile pentru care ei trăiesc împreună, înzestrările lor naturale fiind complementare. Viaţa socială începe cu inegalitatea naturală şi trebuie să se perpetueze pe acest temei. Voi discuta mai amănunţit despre aceste doctrine ceva mai încolo. Aici le invoc doar pentru a arăta cum poate fi folosit naturalismul biologic în sprijinul unor doctrine etice total divergente. Rezultatul acesta nu este neaşteptat, dacă ne amintim analiza de mai înainte, privitoare la imposibilitatea întemeierii normelor pe fapte.

Poate că astfel de consideraţii nu sunt totuşi suficiente pentru combaterea unei teorii atât de larg acceptate cum este naturalismul biologic. Propun de aceea două critici mai directe. Întâi, trebuie admis că anumite forme de comportament pot fi caracterizate ca fiind mai „naturale” decât altele; bunăoară, a umbla dezbrăcat sau

a mânca doar crudităţi ar fi astfel de comportări „naturale”. Iar unii oameni cred că această caracteristică justifică prin ea însăşi alegerea acestor forme. Dar în acest sens, evident că nu este natural să te interesezi de artă sau de ştiinţă sau, să zicem, de argumentele în favoarea naturalismului. Alegerea conformităţii cu „natura” ca standard suprem duce în cele din urmă la consecinţe pe care prea puţini ar fi dispuşi să le accepte; ea nu duce la o

formă mai naturală de civilizaţie, ci la animalitate14. Cea de a doua critică este mai importantă. Adeptul naturalismului biologic îşi închipuie că poate să derive normele sale din legile naturale care determină condiţiile de sănătate etc, dacă nu cumva are naivitatea de a crede că n-avem nevoie de niciun fel de norme şi că putem trăi pur şi simplu în conformitate cu „legile naturii”. El nu bagă de seamă că de fapt face o alegere, că ia o decizie; că este posibil ca anumiţi alţi oameni să ţină la anumite lucruri mai mult decât la propria sănătate (de exemplu, aceia, mulţi la număr, care şi-au riscat conştient viaţa în slujba cercetării medicale). El greşeşte, aşadar; dacă-şi închipuie că n-a luat o decizie, sau că a derivat normele sale din legi biologice.

2) Pozitivismul etic are în comun cu forma biologică a naturalismului etic credinţa că trebuie să încercăm să reducem normele la fapte. De data aceasta, însă, este vorba de fapte sociologice, şi anume de normele efectiv existente. Pozitivismul susţine că nu există alte forme în afara legilor efectiv instituite, care deci au o existenţă pozitivă. Orice alte standarde sunt considerate a fi simple închipuiri. Legile existente sunt singurele standarde posibile ale binelui: ceea ce este, este bun. (Puterea e totuna cu dreptul.) Conform unora din formele acestei teorii, este o eroare grosolană să crezi că individul ar putea să judece normele societăţii; în fapt, societatea este aceea ce oferă codul după care trebuie judecat individul.

În decursul istoriei, pozitivismul etic (sau moral sau juridic) a fost de regulă conservator sau chiar autoritar; şi a invocat adesea autoritatea divinităţii. Argumentele sale depind, cred, de caracterul pretins arbitrar al normelor. Trebuie să credem, spune el, în normele existente, deoarece nu există norme mai bune pe care le-am putea formula noi înşine. La aceasta s-ar putea replica întrebând: dar ce statut are norma „Trebuie să credem etc”? Dacă ea nu este decât o normă existentă, atunci nu poate fi invocată în favoarea acestor norme; iar dacă este un apel la raţiunea noastră, atunci

admite implicit că suntem în stare, la urma urmei, să formulăm noi înşine norme. Iar dacă ni se spune să acceptăm anumite norme în temeiul autorităţii, pentru că nu suntem în măsură să le judecăm, atunci înseamnă că nu suntem în măsură să judecăm nici dacă exigenţele respectivei autorităţi sunt justificate şi dacă nu cumva ne încredem într-un profet mincinos. Iar dacă se va susţine că nu există profeţi mincinoşi pentru că legile sunt oricum arbitrare, astfel încât lucrul principal este să avem legi, indiferent care ar fi ele, atunci am putea să ne întrebăm de ce ar fi, la urma urmei, atât de important să avem legi; căci dacă nu există niciun fel de alte standarde, de ce nu am decide să ne lipsim de orice lege? (Din aceste remarci se degajă, cred, temeiurile convingerii mele că principiile autoritare sau conservatoare sunt, de obicei, o expresie a nihilismului etic; adică a unui scepticism moral extrem, a neîncrederii în om şi în posibilităţile lui.)

În timp ce teoria drepturilor naturale a fost invocată adesea, în decursul istoriei, în sprijinul ideilor egalitare şi umanitare, şcoala pozitivistă s-a aflat de obicei în tabăra opusă. Dar acesta nu este decât un simplu accident. După cum am arătat, naturalismului etic i se pot da destinaţii foarte diferite. (De curând el a fost folosit pentru a crea o confuzie totală, proclamând anumite drepturi şi obligaţii pretins „naturale” drept „legi naturale”.) Pe de altă parte, există şi pozitivişti partizani ai umanismului şi progresului. Pentru că dacă toate normele sunt arbitrare, de ce să nu fim toleranţi? Aceasta este o încercare tipică de a justifica în manieră pozitivistă o atitudine umanitară.

3) Naturalismul psihologic sau spiritual este, într-un fel, o combinaţie a celor două viziuni precedente şi poate fi cel mai bine explicat cu ajutorul unui raţionament îndreptat împotriva unilateralităţii acestora. Conform acestui raţionament, pozitivismul etic are dreptate când subliniază caracterul convenţional al normelor, faptul că ele sunt o creaţie a omului şi a societăţii umane; dar el

pierde din vedere faptul că ele sunt, tocmai de aceea, o expresie a naturii psihologice sau spirituale a omului şi a naturii societăţii omeneşti. Adeptul naturalismului biologic are dreptate să admită că există anumite scopuri naturale, din care putem deriva norme naturale; dar pierde din vedere faptul că scopurile noastre naturale nu sunt neapărat scopuri de felul sănătăţii, plăcerii, mâncării, adăpostului sau procreaţiei. Natura umană este astfel încât omul, sau, cel

puţin, unii oameni nu vor să trăiască numai cu pâine, ci urmăresc scopuri mai înalte, de ordin spiritual. Putem, astfel, să derivăm adevăratele scopuri naturale ale omului din adevărata lui natură, care este spirituală şi socială. Iar apoi, din scopurile lui naturale putem să derivăm formele naturale de viaţă.

Această poziţie plauzibilă a fost formulată, cred, pentru prima dată de Platon, care s-a aflat sub influenţa doctrinei socratice despre suflet, adică a ideii socratice că spiritul contează mai mult decât trupul 15. Atracţia pe care această poziţie o exercită asupra sentimentelor noastre este fără îndoială mult mai puternică decât a celorlalte două poziţii. Ea se poate combina însă, ca şi acestea, cu orice decizie etică; cu o atitudine umanitară, dar şi cu cultul puterii. Pentru că, de pildă, putem decide să-i tratăm pe toţi oamenii ca împărtăşindu-se din această natură umană spirituală; sau putem insista, dimpotrivă, asemeni lui Heraclit, pe ideea că mulţi „se ghiftuiesc întocmai ca vitele” şi deci au o fire inferioară şi că numai o minoritate de aleşi este demnă de comunitatea spirituală a oamenilor, în consecinţă, naturalismul spiritual a fost mult folosit, în special de Platon, pentru justificarea prerogativelor naturale ale omului „nobil”, „ales”, „înţelept” sau ale „conducătorului din fire”. (Atitudinea lui Platon este expusă şi discutată în capitolele următoare.) Pe de altă parte, naturalismul spiritual a fost folosit de etica umanitară creştină şi de alte forme16 ale eticii umanitare,

bunăoară de către Paine şi Kant, pentru a revendica recunoaşterea „drepturilor naturale” ale fiecărui individ uman. Este clar că naturalismul spiritual poate fi folosit pentru apărarea oricărei norme „pozitive”, adică existente. Căci oricând se poate argumenta că aceste norme nu ar fi în vigoare dacă n-ar exprima anumite trăsături ale naturii umane. În felul acesta, în probleme practice, naturalismul spiritual poate să coincidă cu pozitivismul, în pofida tradiţionalei opoziţii dintre ele. În fapt, această formă de naturalism este atât de largă şi atât de vagă, încât poate fi folosită pentru a apăra indiferent ce. Nu există lucru care să i se fi năzărit vreodată omului şi despre care să nu se poată pretinde că există „natural”; căci, dacă ar fi străin naturii sale, cum ar putea să-i treacă prin minte?

Rezumând cele spuse în cuprinsul acestei secţiuni, am putea, pesemne, discerne două tendinţe principale ce stau în calea adoptării unui dualism critic. Prima este o tendinţă generală spre monism17, adică spre reducerea normelor la fapte. Cea de a doua

este localizată mai adânc şi reprezintă, probabil, fundalul primei. Ea izvorăşte din teama noastră de a admite că responsabilitatea pentru deciziile noastre etice este în întregime a noastră, neputând fi trecută asupra altcuiva; nici asupra lui Dumnezeu, nici asupra naturii, nici asupra societăţii, nici asupra istoriei. Toate aceste teorii etice încearcă să găsească pe cineva, sau eventual un argument, care să ne scape de povara responsabilităţii18. Nu avem însă cum să eludăm această responsabilitate. Orice autoritate am accepta, noi suntem cei ce o acceptăm. Dacă nu înţelegem acest lucru elementar, nu facem decât să ne amăgim.

VI

Trecem acum la o analiză mai detaliată a naturalismului platonician şi a relaţiei sale cu istoricismul. Platon, de bună seamă, nu foloseşte termenul de natură (sau fire) totdeauna în acelaşi sens. Semnificaţia cea mai

importantă pe care i-o atașează este, cred, practic identică cu cea pe care o dă termenului „esență”. Acest mod de a folosi termenul „natură” dăinuie până și printre esențialiștii din zilele noastre; spre exemplu, ei mai vorbesc încă despre natura matematicii, despre natura inferenței deductive sau despre „natura fericirii și a nefericirii” 19. Când este folosit în acest fel de către Platon, termenul „natură” înseamnă aproape același lucru ca „Formă” sau „Idee”; pentru că, după cum am văzut mai sus, Forma sau Ideea unui lucru este totodată esența lui. Principala deosebire dintre naturi și Forme sau Idei pare a fi următoarea. Forma sau Ideea unui lucru sensibil nu sălășluiește, după cum am văzut, în acel lucru, ci este separată de el; ea este strămoșul sau primogenitorul lui; dar această Formă, acest strămoș transferă ceva lucrurilor sensibile, care sunt vlăstarele sau progenitura lui, și anume natura lor. Această „natură” este, așadar, calitatea înnăscută sau originară a unui lucru, reprezentând, ca atare, esența lui inerentă; ea este puterea sau dispoziția originară a lucrului, cea care determină acele proprietăți ale sale ce stau la baza asemănării sale cu Forma sau Ideea sa, la baza participării lui înnăscute la acestea.

„Natural” este, așadar, ceea ce e înnăscut, originar sau divin în lucru, pe când „artificial” este ceea ce ulterior a fost modificat, adăugat sau impus de om, prin constrângere exterioară. Platon

Insistă frecvent că toate produsele „artei” umane sunt în cel mai bun caz doar copii ale lucrurilor „naturale” sensibile. Dar cum acestea din urmă sunt, la rândul lor, doar copii ale unor Forme sau Idei divine, produsele artei nu sunt decât copii ale unor copii, de două ori îndepărtate de realitate și ca atare mai puțin bune, mai puțin reale și mai puțin adevărate20 chiar și decât lucrurile (naturale) prinse în fluxul schimbării. Vedem de aici că Platon este de acord cu Anti-phon21 cel puțin într-o privință, și anume în ideea că opoziția dintre natură și convenție sau artă

corespunde opoziţiei dintre adevăr şi falsitate, dintre realitate şi aparenţă, dintre lucrurile primare sau originare şi cele secundare sau create de om, ca şi celei dintre obiectele cunoaşterii raţionale şi obiectele opiniei înşelătoare. Această opoziţie corespunde, în viziunea lui Platon, şi celei dintre lucrurile care sunt „născute printr-un procedeu divin" sau „create printr-o artă divină" şi „cele alcătuite din ele de om... create printr-una omenească".22 Toate acele lucruri a căror valoare intrinsecă el vrea s-o evidenţieze sunt socotite, deci, de Platon a fi naturale, prin opoziţie cu cele artificiale. Astfel, el insistă în *Legile* că sufletul trebuie considerat a fi anterior tuturor lucrurilor materiale şi că despre el trebuie spus că există de la natură: „Aproape toţi oamenii... sunt neştiutori cu privire la puterile sufletului şi îndeosebi cu privire la originea lui. Ei nu ştiu că el se numără printre lucrurile dintâi, anterioare tuturor corpurilor... Folosind cuvântul «natură», ei vor să descrie lucrurile care au fost create primele; dacă se dovedeşte însă că sufletul e anterior altor lucruri (şi nu, bunăoară, focul sau aerul) ... atunci despre suflet se poate spune cu deplină îndreptăţire că este natural în sensul cel mai veridic al cuvântului". 23 (Platon reafirmă aici vechea sa teorie că sufletul e mai strâns înrudit cu Formele sau Ideile decât corpul; teorie pe care se sprijină şi doctrina platoniciană a nemuririi sufletului.)

Platon însă nu susţine doar că sufletul este anterior altor lucruri, fiind ca atare eminamente „natural"; el foloseşte adesea termenul „natură", cu referire la om, şi ca denumire pentru facultăţile spirituale, pentru înzestrările sau talentele naturale, încât putem spune că „natura" unui om este aproape acelaşi lucru cu „sufletul" lui; ea este principiul divin prin care omul participă la Formă sau Idee, la primogenitorul divin al speciei sale. Iar termenul de specie (sau gen sau neam) este frecvent folosit într-un sens foarte asemănător. „Specia" fiind unită prin faptul că descinde din acelaşi primoge

nitor, ea trebuie să fie unită şi printr-o natură comună. Aşa se face că termenii „natură” şi „specie” („neam”) sunt adesea folosiţi de Platon ca sinonime, de exemplu atunci când vorbeşte despre „neamul filosofilor” şi despre cei ce au „fire (natură) filosofică”; încât ambii aceşti termeni sunt strâns înrudiţi cu termenii „esenţă” şi „suflet”.

Teoria platoniciană a „naturii” ne sugerează un alt mod de abordare a metodologiei sale istoriciste. Întrucât sarcina ştiinţei în general pare a fi aceea de a examina adevărata natură a obiectelor de care se ocupă, sarcina ştiinţei sociale sau politice este să examineze natura societăţii omeneşti şi a statului. Or, în concepţia lui Platon, natura unui lucru este originea lui; sau, cel puţin, este determinată de această origine. Metoda oricărei ştiinţe va consta, deci, în investigarea originii lucrurilor (a „cauzelor” lor). Acest principiu, când este aplicat la ştiinţa societăţii şi a politicii, conduce la cerinţa de a examina originea societăţii şi a statului. Istoria, deci, nu va fi studiată de dragul ei însăşi, ci va servi drept Metodă a ştiinţelor sociale. *Aceasta este metodologia istoricistă.*

Care este natura societăţii omeneşti, a statului? Potrivit metodelor istoriciste, această problemă fundamentală a sociologiei trebuie reformulată după cum urmează: care este originea societăţii şi a statului? Răspunsul dat de Platon la această întrebare în *Republica,* precum şi în *Legile* 7*A,* concordă cu poziţia numită în cele de mai sus naturalism spiritual. Originea societăţii este o convenţie, un *contract social.* Nu este însă numai atât; ea este o convenţie naturală, adică o convenţie bazată pe natura umană, mai precis, pe natura socială a omului.

Această natură socială a omului îşi are originea în *imperfecţiunea individului uman*. În opoziţie cu Socrate25, Platon susţine că individul uman nu-şi poate fi suficient sieşi, din pricina limitărilor inerente naturii umane. Deşi Platon relevă că există grade foarte diferite de perfecţiune umană, se dovedeşte că şi acei foarte puţini oameni relativ perfecţi depind totuşi de alţii (mai puţin perfecţi); dacă nu

altfel, atunci măcar pentru ca aceştia să facă pentru ei muncile murdare, manuale26. În felul acesta, chiar şi „firile rare şi alese" care se apropie de perfecţiune depind de societate, de stat. Ele pot atinge perfecţiunea numai în şi prin stat; statul perfect trebuie să le ofere „habitatul social" potrivit, fără de care s-ar strica şi ar degenera. Statul trebuie plasat, deci, mai presus de individ.

deoarece numai statul îşi poate fi suficient sieşi („autarhic"), poate fi perfect şi capabil să îndrepte inevitabilele imperfecţiuni ale individului.

Societatea şi individul sunt, deci, interdependente. Fiecare datorează existenţa sa celuilalt. Societatea îşi datorează existenţa naturii umane, în particular faptului că aceasta nu-şi este suficientă sieşi; iar individul îşi datorează existenţa societăţii, el nefiindu-şi suficient sieşi. Dar în cadrul acestui raport de interdependenţă, superioritatea statului asupra individului se manifestă în diverse moduri; de exemplu, în faptul că sămânţa decăderii şi dezbinării într-un stat perfect nu încolţeşte în statul însuşi, ci în indivizi; ea rezidă în imperfecţiunea sufletului uman, a naturii umane; mai precis, în faptul că neamul omenesc tinde să degenereze. La această problemă, a originilor degenerării politice şi a dependenţei ei de degenerarea naturii umane, voi reveni puţin mai încolo; înainte de aceasta, aş vrea însă să fac câteva comentarii privitor la unele din caracteristicile sociologiei platoniciene, mai ales la versiunea oferită de Platon a teoriei contractului social şi la viziunea sa despre stat ca supraindivid, adică privitor la versiunea platoniciană a teoriei biologice sau organice a statului.

Nu putem spune cu certitudine dacă teoria potrivit căreia legile îşi au obârşia într-un contract social a fost avansată pentru prima dată de Protagoras sau de Lycophron (despre a cărui teorie. vom discuta în capitolul următor). În orice caz, ideea este strâns înrudită cu convenţionalismul lui Protagoras. Faptul că Platon a

combinat în mod conştient unele idei convenţionaliste, şi chiar o versiune a teoriei contractualiste, cu naturalismul său, este prin el însuşi un indiciu că, în forma lui iniţială, convenţionalismul n-a susţinut caracterul totalmente arbitrar al legilor; iar remarcile lui Platon despre Protagoras confirmă acest lucru27. Cât de conştient a fost Platon de prezenţa unui element convenţionalist în versiunea dată de el naturalismului se poate vedea dintr-un pasaj din *Legile.* Platon întocmeşte aici o listă a variatelor principii pe care se poate întemeia autoritatea politică, menţionând naturalismul biologic al lui Pindar (vezi mai sus), adică „principiul că cei mai tari trebuie să conducă, iar cei mai slabi să fie conduşi", spunând că acesta este un principiu „conform cu natura, după cum a spus odată poetul teban Pindar". Platon pune acest principiu în contrast cu un altul, pe care îl recomandă arătând că în el se îmbină

convenţionalismul cu naturalismul: „Dar mai există… o teză, care reprezintă principiul cel mai înalt din toate, şi anume că oamenii înţelepţi trebuie să fie în frunte şi să guverneze, iar cei lipsiţi de înţelepciune să-i urmeze; ceea ce, o, Pindar, cel mai desăvârşit dintre poeţi, nu este nicidecum potrivnic naturii, ci cât se poate de natural; pentru că nu reclamă o constrângere exterioară, ci o suveranitate cu adevărat naturală a legii, întemeiată pe consimţământ reciproc". 28

În *Republica* găsim elemente ale teoriei convenţionaliste a contractului combinate similar cu elemente ale naturalismului (şi utilitarismului). „O cetate se naşte – aflăm acolo – deoarece fiecare dintre-noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe… Or… există altă pricină pentru întemeierea unei cetăţi?… Oamenii se strâng mulţi într-un loc spre a fi părtaşi şi a se întrajutora… Fiecare dă ceva altuia… sau ia ceva, socotind că este în propriul lui interes". 29 Aşadar, locuitorii se adună laolaltă pentru ca fiecare să-şi poată realiza interesul său; ceea ce constituie

un element al teoriei contractualiste. În spatele acestei tendinţe stă însă faptul că indivizii nu sunt autonomi, fapt ce ţine de natura umană; acesta este un element naturalist. Iar acest element este apoi dezvoltat astfel: „Fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebeşte prin fire; şi fiecare se îndreaptă către altă îndeletnicire… Şi când ar lucra cineva mai bine? Oare atunci când ar practica mai multe meserii sau când ar practica numai una?… De aici rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune şi făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa".

Este introdus în felul acesta principiul economic al diviziunii muncii (reamintindu-ne afinitatea dintre istoricismul lui Platon şi interpretarea materialistă a istoriei). Dar acest principiu este bazat aici pe un element al naturalismului biologic, şi anume pe inegalitatea naturală dintre oameni. La început, această idee este introdusă discret şi oarecum inocent. Vom vedea însă în capitolul următor că ea are ample consecinţe; într-adevăr, singura diviziune cu adevărat importantă a muncii se dovedeşte a fi aceea dintre cârmuitori şi supuşi, întemeiată chipurile pe inegalitatea naturală dintre stăpâni şi sclavi, dintre înţelepţi şi ignoranţi.

Am văzut că în poziţia lui Platon este prezent un important element convenţionalist şi un element de naturalism biologic; ceea ce

nu ne surprinde, dacă ne gândim că poziţia sa este, în ansamblu, cea a naturalismului spiritual care, fiind vagă, se pretează lesne la orice combinaţii de acest fel. Aceasta versiune spiritualistă a naturalismului este formulată, poate, cel mai bine în *Legile.* „Oamenii spun – scrie Platon – că lucrurile cele mai mari şi mai frumoase sunt cele naturale… şi că lucrurile mai meschine sunt artificiale". Cu această părere este şi el de acord; mai departe însă, el îi atacă pe materialiştii care spun că „focul şi apa, pământul şi aerul există toate de la natură… şi că toate legile normative sunt pe de-a-ntregul artificiale şi nenaturale,

întemeiate pe superstiţii ce nu sunt adevărate". împotriva acestui punct de vedere, el arată mai întâi că nici corpurile şi nici elementele nu există cu adevărat, „de la natură" 30, ci sufletul (am citat mai sus acest pasaj); de unde trage concluzia că ordinea şi legea sunt şi ele în mod necesar de la natură, de vreme ce îşi au izvorul în suflet. „Dacă sufletul este anterior corpului, atunci lucrurile care depind de suflet (adică cele spirituale) sunt şi ele anterioare celor ce depind de corp... Iar sufletul rânduieşte şi îndrumă toate lucrurile". Aceasta oferă baza teoretică doctrinei după care „legile şi instituţiile bine întocmite există în chip natural, şi nu în virtutea a ceva inferior naturii, deoarece se nasc din raţiune şi din gândirea adevărată". Iată o formulare clară a naturalismului spiritual, pe care Platon îl combină cu opinii pozitiviste de factură conservatoare: „Legislaţia chibzuită şi prudentă îşi va afla un reazem de nădejde, pentru că legile, odată formulate în scris, vor rămâne neschimbate".

Din toate acestea se poate vedea că argumentele derivate din naturalismul spiritual al lui Platon nu sunt de niciun ajutor în căutarea răspunsului la vreuna din întrebările ce se pot pune privitor la „justeţea" sau caracterul „natural" al diferitelor legi particulare. Naturalismul spiritual este mult prea vag pentru a putea fi aplicat la vreo problemă practică. El poate oferi unele argumente generale în favoarea conservatorismului, şi cam atât. În practică, totul este lăsat pe seama înţelepciunii marelui legiuitor (un filosof asemănător divinităţii, a cărui imagine, mai ales cea zugrăvită în *Legile,* este neîndoielnic un autoportret; vezi şi capitolul 8). Spre deosebire de naturalismul său spiritual, însă, teoria platoniciană a interdependenţei dintre societate şi individ oferă rezultate mai concrete; la fel şi naturalismul său biologic antiegalitar.

CAPITOLUL 5: NATURĂ ŞI CONVENŢIE

VII

97

Am văzut în cele de mai sus că graţie faptului că-şi

este suficient, statul ideal i se înfăţişează lui Platon ca un individ perfect, în timp ce cetăţeanul individual este văzut ca o copie imperfectă a statului. Odată cu această viziune, care face din stat un fel de supraor-ganism sau Leviathan, îşi face apariţia în Occident aşa-numita teorie organică sau biologică a statului. Principiile acestei teorii vor fi criticate mai târziu.31 Aici vreau doar să atrag atenţia asupra faptului că Platon nu apără această teorie şi nici nu s-ar putea spune că o formulează explicit. Este însă clar că o împărtăşeşte în mod implicit; în fapt, analogia fundamentală dintre stat şi individul uman este unul din laitmotivele *Republicii.* Merită menţionat, în legătură cu aceasta, că analogia serveşte pentru a înlesni analiza individului, şi nu a statului. S-ar putea susţine, eventual, că Platon (poate sub influenţa lui Alemaion) nu oferă atât o teorie biologică a statului, cât o teorie politică a individului uman.32 Acest punct de vedere concordă, cred, pe deplin cu doctrina sa că individul este mai prejos decât statul, un fel de copie imperfectă a acestuia. În chiar locul în care Platon introduce analogia sa fundamentală, ea este folosită în acest mod, ca o metodă, adică, de explicare şi elucidare a individului. Cetatea, ni se spune acolo, este mai mare decât individul şi de aceea e mai uşor de examinat. Platon oferă acest considerent drept temei pentru a sugera „să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăţi. Şi apoi să o privim şi în indivizi, urmărind asemănarea… N-ar fi [astfel] nădejde mai bună să vedem şi ceea ce căutăm?”

Din felul cum introduce analogia sa fundamentală, putem vedea că Platon ia existenţa ei ca pe un lucru de la sine înţeles. Faptul acesta este, cred, o expresie a nostalgiei sale după un stat unit şi armonios, „organic”, după o societate de un tip mai primitiv. (Vezi capitolul 10.) Oraşul-stat trebuie să rămână mic, spune el, şi să crească doar atât cât creşterea sa nu i-ar primejdui unitatea. Întreaga cetate trebuie, prin natura sa, să fie una şi nu mai multe.33 Platon subliniază astfel caracterul de „unitate” al cetăţii sale, individualitatea ei. Dar, în acelaşi timp, subliniază „multiplicitatea” individului uman. În analiza pe

care o face sufletului individual şi în distingerea celor trei părţi ale acestuia – raţiunea, energia şi instinctele animale – corespunzătoare celor trei clase din statul său

paznicii, războinicii şi lucrătorii (care continuă încă „să se ghiftuiască întocmai ca vitele", după cum a spus Heraclit), Platon merge până la a opune aceste părţi una alteia ca şi cum ar fi „persoane distincte şi învrăjbite" 34. „Ni se spune, astfel – scrie Grote – că deşi omul este în aparenţă Unul, el este în realitate Mulţi... pe când Comunitatea perfectă, deşi aparent Multiplă, este în realitate Una". E clar că aceasta corespunde caracterului Ideal al statului, faţă de care individul e un fel de copie nedesăvârşită. Un accent atât de puternic pus pe unitate sau totalitate – îndeosebi a statului; posibil şi a lumii întregi – poate fi numit „holism". Holismul lui Platon este, cred, strâns legat de colectivismul tribal menţionat în capitolele precedente. Platon tânjea după unitatea pierdută a vieţii tribale. O viaţă de schimbări, în mijlocul unei revoluţii sociale, îi apărea nereală. Numai o totalitate stabilă, colectivul permanent, are realitate; nu şi indivizii trecători. Este „natural" ca individul să se subordoneze întregului, care nu e o simplă adunare de indivizi, ci o unitate „naturală" de ordin mai înalt.

Platon oferă multe descrieri sociologice remarcabile ale modului de viaţă social socotit de el „natural", adică tribal şi colectivist: „Legea... – scrie el în *Republica* – orânduieşte ca în întreaga cetate să existe fericirea, punându-i în acord pe cetăţeni prin convingere şi constrângere, făcându-i să-şi facă parte unul altuia din folosul pe care fiecare poate să-l aducă obştii. Legea face să fie în cetate astfel de oameni, nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească pentru a întări coeziunea cetăţii". 35 Că în acest holism este prezent un estetism emoţional, o aspiraţie spre frumos, se poate vedea, de exemplu, dintr-o remarcă făcută în *Legile:* „Orice artist... execută partea în vederea

întregului, şi nu întregul în vederea părţii". În acelaşi loc găsim şi o formulare cu adevărat clasică a holismului politic: „Voi sunteţi creaţi în vederea întregului, şi nu întregul pentru voi". În cadrul acestui întreg, indivizii şi grupurile de indivizi, cu inegalităţile lor naturale, trebuie să-şi ofere serviciile lor specifice şi foarte inegale.

Toate acestea ar fi dovezi că teoria lui Platon este o formă a teoriei organice a statului, chiar dacă el n-ar vorbi nicăieri expres despre stat ca despre un organism. Dar cum el face şi acest lucru, nu poate fi nicio îndoială că trebuie să-l caracterizăm drept un exponent, sau mai degrabă drept unul dintre pionierii acestei teorii. Versiunea dată de el acestei teorii poate fi calificată drept persona

listă sau psihologică, întrucât ea descrie statul nu doar în general, ca fiind asemănător cu un organism sau altul, ci ca fiind analog individului uman, mai precis încă, sufletului omenesc. În particular, maladia statului, destrămarea unităţii sale, corespunde maladiei sufletului omenesc, a naturii umane. În fapt, maladia statului nu este doar corelată cu coruperea naturii umane, ci este de-a dreptul efectul acesteia, mai precis efectul degradării membrilor clasei guvernante. Fiecare din fazele tipice ale degenerării statului este pricinuită de o fază corespunzătoare a degenerării sufletului omenesc, a naturii umane, a genului uman. Şi, cum această degenerare morală se bazează, în concepţia lui Platon, pe degenerarea rasială, am putea spune că elementul biologic din naturalismul lui Platon se dovedeşte, finalmente, a avea rolul cel mai important în întemeierea istoricismului său. Pentru că istoria decăderii primului stat, a statului perfect, nu este altceva decât istoria degenerării biologice a genului uman.

VIII

Am menţionat în capitolul precedent că problema începutului schimbării şi decăderii constituie una din

dificultăţile majore de care se loveşte teoria istoricistă platoniciană a societăţii. Despre primul oraş-stat, natural şi perfect, nu se poate presupune că purta înăuntrul său germenele disoluţiei, „pentru că o cetate ce poartă în ea însăşi germenele disoluţiei este, tocmai de aceea, imperfectă” 36. Platon încearcă să depăşească această dificultate dând vina pe legea sa istorică, biologică şi poate chiar cosmologică a degenerării, şi nu pe forma politică particulară a cetăţii sale prime sau perfecte37: „Orice lucru apărut trebuie să şi piară”. Dar această teorie generală nu oferă o soluţie pe deplin mulţumitoare, pentru că nu explică de ce nici chiar un stat suficient de perfect nu se poate sustrage legii decăderii. Şi într-adevăr, Platon dă de înţeles că decăderea istorică ar fi putut să fie evitată38, dacă guvernanţii primului stat, ai statului natural, ar fi fost filosofi exersaţi. Dar n-au fost. Nu fuseseră deprinşi (cum cere el pentru cârmuitorii cetăţii sale paradiziace) cu matematica şi cu dialectica; iar pentru a evita degenerarea, ei ar fi trebuit să fie iniţiaţi în misterele mai înalte ale eugeniei, ştiinţa „menţinerii purităţii tagmei paznicilor”, şi ale evitării amestecului, în vinele lor, a metalelor nobile cu metalele vulgare ale lucrătorilor.

Aceste mistere înalte sunt însă greu de desluşit. Platon distinge net, în domeniile matematicii, acusticii şi astronomiei, între simpla opinie (înşelătoare), întinată de experienţă şi care nu poate ajunge la exactitate, rămânând la un nivel scăzut, şi cunoaşterea raţională pură, care este exactă şi independentă de experienţa senzorială. El aplică această distincţie şi în domeniul eugeniei. O artă doar empirică a împerecherilor nu poate fi precisă, adică nu poate păstra o puritate desăvârşită a rasei. Aceasta explică decăderea cetăţii originare, care este atât de bine întocmită, atât de asemănătoare Formei sau Ideii, încât „o cetate astfel organizată este anevoie de zdruncinat”. Dar, continuă Platon, „iată cum se ajunge la destrămarea ei” şi

schiţează în continuare teoria sa despre împerecheri, Număr şi Căderea Omului.

Toate plantele şi animalele, ne spune el, trebuie fecundate potrivit unor perioade bine determinate, dacă vrem să evităm sterilitatea şi degenerarea. Cârmuitorii statului ideal vor avea anumite cunoştinţe despre aceste perioade, care sunt legate de lungimea vieţii fiecărei specii, şi le vor aplica la înmulţirea rasei stăpânitoare. Aceasta nu va fi, totuşi, o cunoaştere raţională, ci doar una empirică; ea va rezulta din *„calcul ajutat de (sau bazat pe) percepţie”* (cf. citatul următor). Dar, aşa cum spuneam adineauri, percepţia şi experienţa nu pot fi niciodată exacte şi sigure, deoarece nu au ca obiect Forme sau Idei pure, ci lumea lucrurilor schimbătoare; şi cum paznicii nu au la dispoziţie o cunoaştere de un soi mai bun, puritatea progeniturii nu poate fi menţinută şi degenerarea rasială devine inevitabilă. Iată cum explică Platon aceste lucruri: „Deşi cârmuitorii cetăţii pe care i-aţi educat sunt înţelepţi, ei nu vor afla totuşi deloc mai bine, prin raţionament însoţit de observaţie, momentul fecundităţii şi al sterilităţii rasei voastre” (adică a oamenilor, ca deosebiţi de animale), „ci vor nesocoti acele momente”. Fiind lipsiţi de o metodă pur raţională39, ei vor greşi şi „vor zămisli copii atunci când nu se cuvine”. În continuare Platon sugerează într-un fel destul de misterios, că acum există o cale de a evita acest lucru, prin descoperirea unei ştiinţe pur matematice şi raţionale, care, prin „Numărul platonician” (număr ce determină Perioada potrivită a speţei umane), deţine cheia spre legea fundamentală a eugeniei superioare. Cum însă paznicii din vechime ignorau mistica pitagoreică a numerelor, iar odată cu ea şi această cheie a ştiinţei superioare a procreaţiei, statul altminteri perfect n-a putut evita l secretul acestui număr mişte

continuă: „Acest număr este… stăpân… pe zămislirea mai bună şi mai rea; număr pe care, necunoscându-l, paznicii voştri vor uni mirese şi miri când nu trebuie40. Atunci se vor naşte copii lipsiţi de o natură bună şi de o soartă bună. Chiar şi cei mai buni dintre aceştia se vor

dovedi nevrednici atunci când vor succeda la putere părinţilor lor" şi vor începe, paznici fiind, să neglijeze educaţia muzicală şi gimnastica, iar mai cu seamă supravegherea însoţirilor. „Or, cârmuitorii proveniţi dintre aceştia nu vor fi îndeajuns de buni păzitori spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca şi alor voastre – cea de aur, de argint, de aramă şi de fier. Amestecându-le laoialtă argintul cu fierul şi aurul cu arama, vor apărea o Iregularitate şi un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna Război şi Ură. Trebuie deci spus că Vrajba este partea acestui neam, oriunde ar apărea".

Aceasta este povestea platoniciană a Numărului şi a Căderii Omului. Ea constituie baza sociologiei istoriciste a lui Platon, în particular a legii sale fundamentale privind revoluţiile sociale, discutată în capitolul precedent[41]. Pentru că degenerarea rasială explică originea dezbinării înăuntrul clasei dominante, iar odată cu aceasta şi originea întregii dezvoltări istorice. Dezbinarea lăuntrică a naturii umane, scindarea sufletului, duce la scindarea clasei dominante. Şi la fel ca la Heraclit, războiul, războiul de clasă, este tatăl şi promotorul tuturor schimbărilor şi al istoriei omului, care nu este altceva decât istoria decăderii societăţii. Vedem că istoricismul idealist al lui Platon se sprijină în cele din urmă nu pe o bază spirituală, ci pe una biologică; se sprijină pe un fel de metabiologie[42] a speciei umane. Platon a fost nu numai un naturalist care a formulat o teorie biologică a statului; el a fost şi primul care a formulat o teorie biologică şi rasială a dinamicii sociale, a istoriei politice. „Numărul platonician – spune Adam[43] – constituie astfel cadrul în care se plasează «filosofia istoriei» a lui Platon".

Cred că e bine să închei această schiţă a sociologiei descriptive a lui Platon printr-un rezumat şi o apreciere.

Platon a izbutit să ofere o reconstituire uimitor de adevărată, deşi, fireşte, întrucâtva idealizată, a unei societăţi greceşti timpurii tribale şi colectiviste, similare celei din Sparta. O analiză a forţelor, îndeosebi economice,

care ameninţă stabilitatea unei asemenea societăţi îi dă posibilitatea să descrie strategia generală ca şi în

stitufiile sociale necesare pentru a bloca schimbările. În plus, el oferă o reconstrucţie raţională a dezvoltării economice şi istorice a oraşelor-state greceşti.

Importanţa acestor reuşite este diminuată de ura sa faţă de societatea în care trăia şi de ataşamentul său romantic faţă de vechea formă tribală de viaţă socială. Această atitudine este cea care l-a condus la formularea unei legi de nesusţinut a dezvoltării istorice – legea degenerării sau decăderii universale. Şi tot ea este răspunzătoare pentru elementele iraţionale, fantastice şi romantice din analiza sa altminteri remarcabilă. Pe de altă parte, tocmai interesul său personal şi atitudinea sa părtinitoare i-au dat o privire mai pătrunzătoare, făcând astfel posibile reuşitele sale. El a derivat teoria sa istoricistă din doctrina filosofică fantezistă că lumea vizibilă schimbătoare este doar o copie degradată a unei invizibile luni neschimbătoare. Dar această ingenioasă încercare de a combina pesimismul istoric cu un optimism ontologic duce, când este elaborată, la dificultăţi. Aceste dificultăţi l-au silit să adopte un naturalism biologic, care duce (împreună cu „psihologismul” 44, adică teoria dvpă care societatea depinde de „natura umană” a membrilor să-l la misticism şi superstiţie, culminând cu o pseudoraţională). corie matematică a procreaţiei. Ele au pus chiar în primejdie imp/esionanta unitate a edificiului său teoretic.

IX

Aruncând o privire în urmă asupra acestui edificiu, să examinăm pe: curt planul său arhitectonic45. Acest plan, conceput de o minte măiistră, dă în vileag un dualism metafizic fundamental în gândirea lui? laton. Pe tărâmul logicii, acest dualism îmbracă forma opoziţiei dintre

universal şi particular. Pe tărâmul speculaţiei matematice, el îmbracă forma opoziţiei dintre Unu şi Multiplu. Pe tărâmul epistemologiei, avem opoziţia dintre cunoaşterea raţională bazată pe gândirea pură şi opinia bazată pe experienţe particulare. În domeniul ontologiei, avem opoziţia dintre realitatea unică, originară, invariabilă şi adevărată, şi aparenţele multiple, variabile şi înşelătoare; între fiinţa pură şi devenire sau, mai precis, schimbare, în domeniul cosmologiei, opoziţia dintre ceea ce generează şi ceea ce, fiind generat, este sortit şi pieirii. În etică, opoziţia dintre bine.

[că ceea ce asigură dăinuirea, şi rău, adică ceea ce corupe. În î>h tică, opoziţia dintre unul colectiv, statul, care poate să ajungă la înecţiune şi autarhie, şi marea masă a oamenilor – multiplul xrmat din indivizi, oamenii particulari care rămân cu necesitate fedesăvârşiţi şi dependenţi şi ale căror particularităţi urmează a fi

[oprimate de dragul unităţii statului (vezi capitolul următor). Iar pată această filosofie dualistă s-a născut, cred, din dorinţa presantă te-a explica contrastul dintre viziunea unei societăţi ideale şi detesabila stare de lucruri reală din domeniul social – contrastul dintre

societate stabilă şi o societate aflată în plină revoluţie.

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

Capitolul 6

Dreptatea totalitară

După ce am analizat sociologia lui Platon, este uşor să prezentăm programul său politic. Revendicările sale fundamentale pot fi exprimate prin două formule, dintre care prima corespunde teoriei sale idealiste a schimbării şi repausului, iar cea de a doua, naturalismului său. Formula idealistă este: *Opriţi orice schimbare politică!* Schimbarea e funestă, repausul e divin1. Orice schimbare poate fi oprită dacă statul devine o copie exactă a originalului său, adică aFormei sau Ideii de cetate. La întrebarea cum poate

fi realizat acest lucru, putem răspunde cu formula naturalistă: *înapoi la natură!* înapoi lactatul originar al strămoşilor noştri, la statul primitiv întemeiat în conformitate cu natura umană, şi, în consecinţă, stabil; înapoi la patriarhia tribală a epocii de dinaintea Căderii, la dominaţia de clasă naturală a minorităţii înţelepte asupra mulţimii ignorante.»

Cred că, practic, toate elementele programului politic al lui Platon pot fi derivate din Veeste imperative. Acestea se bazează, la rândul lor, pe istoricismul’s¥u; şi se cer combinate cu doctrinele sale sociologice privitoare la condiţiile de stabilitate a dominaţiei de clasă. Am în vedere următoarele elemente principale:

a) împărţirea strictă în clase; clasa dominantă, formată din păstori şi din câini de pază, trebuie separată strict de turma omenească.

b) Identificarea destinului statului cu cel al clasei dominante; preocupare exclusivă pentru această clasă şi pentru unitatea ei; şi, în interesul acestei unităţi, reguli rigide privind creşterea şi educaţia membrilor acestei clase, ca şi o supraveghere şi colectivizare strictă a intereselor acestora.

Din aceste elemente principale pot fi derivate altele, ca de pildă:

c) Clasa dominantă deţine monopolul unor lucruri cum sunt virtuţile şi exerciţiile militare, dreptul de a purta arme şi de a primi

educaţie de orice fel; în schimb este exclusă de la orice participare la activităţi economice, şi în special de la agonisirea de bani.

d) Trebuie să existe o cenzură asupra tuturor activităţilor intelectuale ale clasei dominante şi o propagandă continuă menită să modeleze şi să unifice spiritele. Trebuie împiedicată sau suprimată orice inovaţie în domeniile educaţiei, legislaţiei şi religiei.

e) Statul trebuie să fie autarhic. Să tindă spre o

economie închisă; căci altminteri cârmuitorii ori vor fi dependenţi de negustori, ori vor deveni ei înşişi negustori. Prima din aceste alternative le-ar submina puterea, a doua ar submina unitatea lor şi stabilitatea statului.

Cred că acestui program i se potriveşte bine caracterizarea de totalitar. Şi el se întemeiază, în mod sigur, pe o sociologie istoricistă.

Dar oare asta e tot? Nu există şi alte trăsături ale programului lui Platon, elemente ce nu sunt nici totalitare, nici bazate pe istoricism? Cum rămâne cu dorinţa sa arzătoare de Bine şi Frumos, sau cu iubirea sa de înţelepciune şi Adevăr? Cu imperativul său ca înţelepţii, filosofii să cârmuiască? Cum rămâne cu speranţele sale de a-i face virtuoşi şi totodată fericiţi pe cetăţenii statului său? Şi cu exigenţa sa ca statul să se întemeieze pe Dreptate? Chiar şi autori care-l critică pe Platon consideră că doctrina sa politică, în pofida anumitor similitudini, se deosebeşte clar de totalitarismul modern prin aceste scopuri ale ei – fericirea cetăţenilor şi domnia dreptăţii. De exemplu Crossman, pentru a cărui atitudine critică este dătătoare de seamă remarca sa că „filosofia lui Platon reprezintă cel mai furibund şi mai profund atac la adresa ideilor liberale din câte se cunosc în istorie” 2, pare a crede, totuşi, că Platon plănuia „edificarea unui stat perfect, în care fiecare cetăţean să fie cu adevărat fericit”. Un alt exemplu este Joad, care poartă o discuţie, de oarecare amploare, asupra asemănărilor dintre programul lui Platon şi cel al fascismului, dar afirmă, în acelaşi timp, că între cele două există deosebiri fundamentale, dat fiind că în statul ideal al lui Platon „omul de rând... dobândeşte acea fericire care se potriveşte cu firea sa” şi pentru că acest stat este clădit pe ideile „unui bine absolut şi ale unei dreptăţi absolute”.

În ciuda unor astfel de argumente, eu cred că programul politic al lui Platon, departe de a fi superior din punct de vedere moral totalitarismului, este, în fond, identic cu acesta. Cred că obiecţiile faţă de acest punct de vedere se întemeiază pe o prejudecată veche

şi adânc înrădăcinată în favoarea idealizării lui Platon. Cât de mult a făcut Crossman pentru semnalarea şi distrugerea acestei înclinaţii se poate vedea din următorul pasaj: „Înaintea Marelui război... Platon... era rareori condamnat pe faţă ca un reacţionar, hotărât potrivnic fiecărui principiu din crezul liberal. Era, dimpotrivă, înălţat pe un piedestal superior... îndepărtat de viaţa practică, visând la o transcendentă Cetate divină". 3 Totuşi, nici Crossman însuşi nu e străin de această tendinţă pe care o denunţă răspicat. Este interesant cum această\tendinţă) a putut să persiste vreme atât de îndelungată, în ciuda faptului că Grote şi Gomperz evidenţiaseră caracterul reacţionar al unor doctrine din *Republica* şi *Legile.* Dar nici chiar ei n-au sesizat toate implicaţiile acestor doctrine; ei nu s-au îndoit niciodată că Platon a fost în esenţă un gânditor umanist. Cât despre criticile lor, ele au fosţignorate, sau interpretate ca o neînţelegere a lui Platon, pe carejereştinii) l-au considerat un „creştin înainte de Hristos", iar revoluţionarii au văzut în el un revoluţionar. Acest gen de credinţă totală în Platon este, fără îndoială, încă dominant, iar Field, de exemplu, găseşte necesar să-şi prevină cititorii că „pe Platon îl vom înţelege cu totul greşit dacă îl vom considera un gânditor revoluţionar". Lucru, fireşte, cum nu se poate mai adevărat; iar avertismentul, evident, nu ar fi avut niciun rost dacă tendinţa de a face din Platon un gânditor revoluţionar, sau cel puţin un partizan al progresului, n-ar fi fost larg răspândită. Numai că şi Field însuşi are acelaşi fel de credinţă în Platon, pentru că atunci când, ceva mai departe, spune că Platon s-a aflat „într-o puternică opoziţie cu tendinţele noi şi subversive" din epoca sa, se vede că acceptă cu mare uşurinţă calificarea de subversive dată de Platon acestor noi tendinţe. Duşmanii libertăţii i-au acuzat din totdeauna de subversiune pe apărătorii ei, şi au izbutit aproape întotdeauna să-i convingă de aceasta pe oamenii cinstiţi şi bine intenţionaţi.

Idealizarea marelui idealist şi-a pus amprenta nu numai asupra interpretărilor date scrierilor lui Platon, ci şi asupra traducerilor lor. Expresii vehemente ale lui Platon, nepotrivite cu ceea ce traducătorul socoteşte că s-ar cuveni să spună un exponent al umanitarismului, sunt adesea atenuate sau răstălmăcite. Această tendinţă se vădeşte chiar şi în felul cum este tradus titlul aşa-numitei „Republici" a lui Platon. Primul lucru care ne vine în minte când auzim acest titlu este că autorul trebuie să fie un liberal, dacă nu cumva

chiar revoluţionar. Or, titlul „Republica" ne vine din tălmăcirea latină a unui cuvânt grecesc ce nu avea astfel de asociaţii şi care s-ar traduce corect prin „Constituţia" sau „Oraşul-stat" sau „Statul". Traducerea încetăţenită „Republica" a contribuit, fără îndoială, la convingerea generală că Platon nu putea să fie un reacţionar.

Având în vedere tot ce spune Platon despre Bine, Dreptate şi celelalte Idei menţionate, teza mea că revendicările sale politice sunt pur totalitare şi antiumanitare se cere apărată. În vederea acestei apărări, voi întrerupe, pe parcursul următoarelor patru capitole, analiza istoricismului, spre a mă concentra asupra examinării critice a & deilor etice Vnenţionate şi a rolului lor în revendicările politice ale lui Platon. În capitolul de faţă voi examina Ideea de Dreptate; în următoarele trei capitole voi examina doctrina că cei mai înţelepţi şi mai buni trebuie să cârmuiască, apoi Ideile de Adevăr, înţelepciune, Bine şi Frumos.

I

Ce a „em în vedere, de fapt, atunci când vorbim de „Dreptate"? Chestiunile verbale de acest fel nu mi se par deosebit de importante şi nici nu cred că e posibil să li se dea un răspuns precis, dat fiind că astfel de termeni se folosesc totdeauna în sensuri variate. Totuşi, cred că cei mai mulţi dintre noi, îndeosebi cei cu vederi generale umanitare, înţeleg prin „Dreptate" lucruri cum ar fi: a) o

distribuţie egală a poverii cetăţeniei, adică a acelor limitări ale libertăţii pe care viaţa socială le face necesare4; b) tratamentul egal al cetăţenilor în faţa legii, cu condiţia, firește, ca c) legile să nu favorizeze ori să defavorizeze cetăţenii individuali, grupuri sau clase; d) imparţialitatea organelor judecătoreşti; şi e) o participare egală la avantajele (şi nu doar la sarcina) pe care apartenenţa la un stat le poate oferi cetăţenilor săi. Dacă la Platon „dreptatea" ar fi însemnat ceva de acest fel, atunci aserţiunea mea că programul său este pur totalitar ar fi fost evident greşită, iar dreptate ar fi avut toţi cei care cred că politica lui Platon avea o bază umanitaristă acceptabilă. Fapt este însă că el înţelegea prin „dreptate" ceva cu totul diferit.

Ce înţelegea Platon prin „dreptate"? Eu susţin că în *Republica* el folosea acest termen ca simplu sinonim pentru „ceea ce este în interesul statului ideal". Şi ce anume este în interesul acestuia? Să

blocheze orice schimbare, prin menţinerea unei rigide împărţiri în clase şi a dominaţiei de clasă. Dacă interpretarea mea este corectă, va trebui să spunem că revendicarea platoniciană a dreptăţii nu anulează caracterul totalitar al programului său; şi să tragem concluzia că e riscant să te laşi impresionat de simple cuvinte.

Dreptatea constituie tema centrală a *Republicii;* în fapt, subtitlul tradiţional al acesteia este „Despre Dreptate". În cercetarea sa privind natura dreptăţii, Platon foloseşte metoda menţionată5 în capitolul precedent: întâi încearcă să descopere această Idee în stat, iar apoi încearcă să aplice rezultatul la individ. Nu se poate spune că întrebarea lui Platon „Ce este dreptatea?" îşi află repede răspunsul; pentru că acesta este dat abia în Cartea a patra. Consideraţiile ce conduc la acest răspuns vor fi

analizate mai pe larg în continuarea acestui capitol. Pe scurt, ele sunt următoarele.

Cetatea se întemeiază pe natura umană, pe nevoile şi limitările ei.6 „Am stabilit şi am spus de multe ori, dacă îţi aminteşti, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare”. De aci Platon trage concluzia că fiecare cetăţean trebuie să-şi vadă de îndeletnicirile sale: dulgherul să se limiteze la dulgherie, cizmarul la cizmărie. Totuşi, nu rezultă mari prejudicii dacă doi lucrători îşi schimbă între ei locurile lor naturale. „Dar să presupunem că vreun meşteşugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa... s-ar apuca să intre în clasa războinicilor...; sau... că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic şi paznic, dar că sfetnicul şi războinicul îşi schimbă între ei sculele şi cinstirile cuvenite;... cred că şi tu socoteşti că schimbarea (meseriilor şi ocupaţiilor între ele) ca şi înfăptuirea a mai multor lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate”. Din acest argument, care este strâns înrudit cu principiul că portul de arme trebuie să fie o prerogativă de clasă, Platon frage concluzia sa finală că orice schimbare sau amestec între cele trei clase este în mod negreşit (o nedreptâteîşi că, deci, opusul acestei eventualităţi este dreptatea. „Nu este *«oikeiopragia»* clasei mercantile, a clasei auxiliarilor şi a celei a paznicilor – aceasta înseamnă că fiecare face în cetate ceea ce îi aparţine – ... n-ar fi ea, *«oikeiopragia»,* dreptatea...?” Această concluzie este reafirmată şi rezumată ceva mai departe: „Cetatea era dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, dintre cele trei, îşi făcea propria-i treabă”, Dar această formulare înseamnă că Platon identifică dreptatea cu prin

cipiul dominaţiei de clasă şi al privilegiilor de clasă. Deoarece principiul că fiecare clasă trebuie să-şi vadă de propria ei treabă înseamnă, scurt şi fără ocolişuri, că *statul este drept atunci când cârmuitorul cârmuieşte, lucrătorul lucrează şi 7 sclavul îşi acceptă condiţia de*

sclav.

După cum se vede, conceptul de dreptate al lui Platon diferă în chip fundamental de ideile noastre despre dreptate. Platon numeşte „drept" privilegiul de clasă, în timp ce noi înţelegem, de obicei, prin dreptate absenţa unor asemenea privilegii. Deosebirea nu se opreşte însă aici. Noi înţelegem prin dreptate un gen de egalitate în tratamentul *indivizilor,* pe când Platon consideră dreptatea nu ca pe o relaţie între indivizi, ci ca pe o proprietate a *întregului stat,* întemeiată pe un anumit raport dintre clasele care îl formează. Statul este drept dacă e sănătos, puternic, unit, stabil.

II

Dar nu cumva Platon gândea bine? Nu cumva „dreptatea" înseamnă ceea ce spunea el? N-am intenţia să discut o asemenea chestiune. Dacă cineva consideră că „dreptatea" înseamnă dominaţie necontestată a unei clase, eu voi răspunde pur şi simplu că atunci sunt pentru nedreptate. Cu alte cuvinte, eu cred că nimic nu depinde de cuvinte şi că totul depinde de revendicările noastre practice sau de propunerile pe care decidem să le adoptăm cu privire la politica de urmat. În spatele definiţiei date de Platon dreptăţii stă, în esenţă, exigenţa sa privind o dominaţie de clasă totalitară şi hotărârea sa de a înfăptui acest deziderat.

Dar poate că avea totuşi dreptate într-un alt sens? Poate că ideea sa de dreptate corespundea modului în care grecii foloseau acest cuvânt? Poate că grecii înţelegeau prin „dreptate" ceva holist, de felul „sănătăţii statului" – şi n-ar fi, în acest caz, cu totul incorect şi anistoric să aşteptăm de la Platon o anticipare a ideii noastre moderne de dreptate ca egalitate a cetăţenilor în faţa legii? La această întrebare unii, într-adevăr, au răspuns afirmativ şi au susţinut că ideea holistă de „dreptate socială" a lui Platon este caracteristică pentru concepţia greacă tradiţională, pentru „spiritul grec" care, „spre deosebire de cel roman, nu era specific juridic", ci, mai degrabă, „specific metafizic" 8. Numai că lucrurile nu stau aşa. În

fapt, modul cum foloseau grecii cuvântul „dreptate” era surprinzător de asemănător cu uzajul nostru individualist şi egalitar.

Pentru a arăta acest lucru, mă voi referi întâi la Platon însuşi, care în dialogul *Gorgias* (dialog mai timpuriu decât *Republica)* vorbeşte despre concepţia potrivit căreia „dreptatea este egalitate” ca despre o concepţie împărtăşită de marea masă a poporului şi care concordă nu numai cu „convenţia”, ci şi cu „natura însăşi”. Mai pot apoi să-l citez pe Aristotel, alt oponent al egalitarismului, care, sub influenţa naturalismului lui Platon, a elaborat, între altele, teoria că unii oameni sunt din fire născuţi să fie sclavi9. Nimeni nu putea fi mai puţin interesat să răspândească o interpretare egalitară şi individualistă a termenului „dreptate”. Totuşi, când vorbeşte despre judecător, pe care îl descrie drept „o personificare a ceea ce e drept”. Aristotel spune că este sarcina judecătorului „să restabileasejtgga: litatea”. El ne spune că „toţi oamenii concep dreptatea ca pe un fel de egalitate”, şi anume ca pe o egalitate ce „priveşte persoanele”. El crede chiar (dar de astă dată greşeşte) că cuvântul grecesc pentru „dreptate” ar deriva dintr-o rădăcină ce înseamnă „împărţire egală”. (Ideea că „dreptatea” înseamnă un fel de „egalitate în împărţirea prăzii de război şi a onorurilor între cetăţeni” concordă cu vederile lui Platon din *Legile,* unde sunt deosebite două feluri de egalitate în împărţirea prăzii de război şi a onorurilor – /egalitatea „numerică”] sau „aritmetică” şi \egalitatea „proporţionată; Vlintre care cea de a doua ia în cons e a-are măsura în care persoanele în cauză posedă nirtutejfbună creşteresiibogăţie\şi unde se spune că această egalitate proporţionată reprezint5 „dreptatea politică”!) Iar când Aristotel discută despre principiile democraţie], el spune că „dreptatea democratică este aplicarea principiului egalităţii. aritmetice (ca deosebită de egalitatea proporţionată)”. Toate acestea nu sunt, desigur, doar impresia sa personală

despre semnificaţia dreptăţii şi poate nici doar o descriere a modului în care acest cuvânt era folosit, după Platon, sub influenţa dialogurilor *Gorgias* şi *Legile;* ci este expresia unui uzai universal, străvechi şi totodată popular al cuvântului „dreptate".10

Având în vedere aceste dovezi, trebuie, cred, să spunem că interpretarea holistă şi antiegalitară a dreptăţii în *Republica* a fost o inovaţie şi că Platon încerca aci să prezinte dominaţia de clasă totalitară ca fiind „dreaptă", în timp ce oamenii înţelegeau îndeobşte prin „dreptate" exact opusul.

Acest rezultat este surprinzător şi ridică un număr de întrebări. De ce a susţinut Platon, în *Republica,* că dreptatea înseamnă inegalitate, când, în uzul obişnuit, cuvântul acesta însemna egalitate? Singurul răspuns plauzibil mi se pare a fi acela că a dorit să facă propagandă în favoarea statului său totalitar, încercând să-i convingă pe oameni că acesta era statul cel „drept". Dar merita oare făcută o asemenea încercare, având în vedere că nu cuvintele contează, ci ceea ce semnificăm cu ajutorul lor? Bineînţeles că merita, după cum se poate vedea din faptul că a izbutit să-şi convingă cititorii, chiar şi pe cei de astăzi, că pledează sincer pentru dreptate, pentru acea dreptate care este ţinta spre care ei năzuiesc. Şi fapt e că a semănat astfel îndoieli şi confuzie printre adepţii egalitarismului şi individualismului, care, sub influenţa autorităţii sale, au început să se întrebe dacă ideea sa de dreptate nu era cumva mai bună şi mai adevărată decât ideile lor. Cum cuvântul „dreptate" simbolizează pentru noi un scop de asemenea importanţă şi cum atâţia oameni sunt gata să accepte de dragul lui oricâte suferinţe şi să facă tot ce le stă în putinţă pentru a-l înfăptui, atragerea acestor forţe umanitare sau, cel puţin, paralizarea egalitarismului era, firește, un obiectiv demn de a fi urmărit de către un adept al totalitarismului. Dar era oare conştient Platon că dreptatea însemna atât de mult pentru oameni? Era;

pentru că iată ce scrie în *Republica*: „Când cineva face o nedreptate... curajul refuză să se deştepte în el... Dar când cineva crede că i se face o nedreptate? Oare nu trăieşte el întru aceasta, nu se mânie şi nu se însoţeşte în luptă cu ceea ce el crede că este drept, nu îndură şi nu biruie el foamea, frigul şi orice altă suferinţă asemănătoare, fără să înceteze de a mai avea nobile pasiuni, până ce, fie ar izbuti, fie ar pieri?” 11

Citind aceste rânduri, nu ne putem îndoi că Platon cunoştea puterea credinţei şi, mai presus de toate, a credinţei în dreptate. Şi nu ne putem îndoi nici de faptul că *Republica* trebuia să încerce să pervertească această credinţă şi s-o înlocuiască prin una diametral opusă. Iar în lumina mărturiilor de care dispunem, mi se pare extrem de probabil că Platon ştia foarte bine ce face. Egalitarismul era duşmanul său de moarte şi Platon s-a străduit din răsputeri să-l nimicească; fiind, fără îndoială, sincer convins că acesta era un rău mare şi un mare pericol. Dar atacul său asupra egalitarismului n-a fost un atac onest. Platon n-a cutezat să-şi înfrunte făţiş duşmanul.

Voi oferi acum dovezi în sprijinul acestei aserţiuni.

112

1/

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

III

Republica este probabil cea mai minuţioasă monografie scrisă vreodată pe tema dreptăţii. Ea trece în revistă o diversitate de concepţii asupra dreptăţii şi o face într-un fel care ne îndeamnă să credem că Platon n-a omis niciuna din teoriile mai importante pe care le cunoştea. În fapt, Platon dă de înţeles în mod clar12 că întrucât a încercat zadarnic s-o descopere în concepţiile curente, este nevoie de o nouă cercetare asupra dreptăţii. Totuşi, când trece în revistă şi discută teoriile curente, el nu menţionează niciodată concepţia după care dreptatea este egalitate în faţa legii *(Jsono-mie”).* Această omisiune nu se poate explica decât în două feluri. Ori i-a scăpat din vedere teoria egalitară13, ori a evitat-o cu bună ştiinţă. Prima

eventualitate pare foarte improbabilădacă avem în vedere grija cu care este redactată *Republica* şi necesitatea în faţa căreia se găsea Platon de a analiza teoriile oponenţilor săi pentru a o putea prezenta în mod convingător pe a sa. Această eventualitate ne apare însă şi mai improbabilă dacă avem în vedere marea popularitate a teoriei egalitariste. Dar nu suntem siliţi să ne rezumăm la argumente doar probabile, dat fiind că se poate arăta uşor că Platon nu numai că avea cunoştinţă de teoria egalitaristă, dar era conştient şi de importanţa ei atunci când a scris *Republica.* Dar cum am menţionat deja în cadrul capitolului de faţă (în secţiunea II) şi după cum vom arăta mai detaliat ceva mai încolo (în secţiunea VIII), egalitarismul a jucat un rol considerabil în dialogul mai timpuriu *Gorgias,* unde era chiar apărat; şi în ciuda faptului că nicăieri în cuprinsul *Republicii* nu se discută serios despre meritele şi neajunsurile egalitarismului, Platon nu-şi schimbase părerea cu privire la influenţa lui, deoarece *Republica* însăşi oferă mărturii despre popularitatea lui. La el se face aluzie ca la un crez democratic foarte răspândit; dar este tratat numai cu dispreţ şi tot ce aflăm despre ci se rezumă la câteva sarcasme şi împunsături14, abil combinate cu atacul denigrator la adresa democraţiei ateniene şi strecurate într-un loc unde obiectul discuţiei nu este dreptatea. Posibilitatea ca Platon să fi scăpat din vedere teoria egalitară a dreptăţii este, aşadar exclusă, întocmai ca şi posibilitatea ca el să nu-şi fi dat seama de necesitatea de a discuta despre o teorie influentă diametral opusă propriei sale teorii. Faptul că tăcerea sa din *Republica* nu este întreruptă decât de câteva remarci

glumeţe (pesemne că i se păruseră prea izbutite pentru a le suprima15) nu poate fi explicat decât ca un refuz conştient de a o discuta. Iar dacă este aşa, atunci nu văd cum poate fi împăcată cu standardele onestităţii intelectuale metoda lui Platon de a inculca cititorilor săi

convingerea că au fost examinate toate teoriile importante; deşi trebuie să adăugăm că, neîndoielnic, a fost îndemnat să procedeze aşa de devotamentul său fără rezerve faţă de o cauză de a cărei nobleţe era ferm convins.

Pentru a sesiza până la capăt implicaţiile tăcerii practic neîntrerupte a lui Platon pe această temă, trebuie mai întâi să înţelegem clar că mişcarea egalitaristă, aşa cum a cunoscut-o Platon, a fost pentru el lucrul cel mai detestat, şi că teoria sa, din *Republica* şi din toate scrierile ulterioare, a fost în mare parte o reacţie la viguroasa provocare a noului egalitarism şi umanitarism. Pentru a arăta că aşa stau lucrurile, voi discuta principiile de căpetenie ale mişcării umanitariste, punându-le în contrast cu principiile corespunzătoare ale totalitarismului platonician.

Teoria umanitaristă a dreptăţii formulează trei exigenţe sau propuneri, şi anume: a) principiul egalitarist propriu-zis, adică propunerea de a elimina privilegiile „naturale”, b) principiul general al individualismului şi c) principiul că sarcina şi scopul statului trebuie să fie ocrotirea libertăţii cetăţenilor săi. Fiecăreia din aceste exigenţe sau propuneri îi corespunde, în platonism, un principiu diametral opus, şi anume: a1) principiul privilegiului natural, b1) principiul general al holismului sau colectivismului şi c1) principiul că individului trebuie să-i revină sarcina şi scopul de a menţine şi întări stabilitatea statului.

— Voi discuta pe rând aceste trei puncte, consacrând fiecăruia din ele câte una din următoarele trei secţiuni ale capitolului de faţă.

IV

Egalitarismul propriu-zis este revendicarea ca cetăţenii statului să fie trataţi în mod imparţial. Este revendicarea ca obârşia, legăturile de familie sau averea să nu influenţeze pe cei ce administrează cetăţenilor legea. Cu alte cuvinte, egalitarismul nu recunoaşte niciun fel de privilegii „naturale”, deşi cetăţenii pot să confere anumite privilegii celor în care au încredere.

Acest principiu egalitar a fost formulat în mod admirabil de Pericle cu câţiva ani înainte de naşterea lui Platon, într-o cuvântare pe care ne-a transmis-o Tucidide16. Vom cita mai pe larg din această cuvântare în capitolul 10, dar vom reproduce şi aici două fraze: „După lege – spunea Pericle – toţi sunt egali în privinţa intereselor particulare; cât despre influenţa politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, şi nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă un lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază”. Aceste cuvinte exprimă unele din ţelurile fundamentale ale marii mişcări egalitariste care, după cum am văzut, n-a pregetat să atace până şi sclavia. În cadrul generaţiei lui Pericle, această mişcare a fost reprezentată de Euripide, Antiphon şi Hippias, citaţi toţi în capitolul precedent, precum şi de Herodot17. Iar în cadrul generaţiei lui Platon, de Alcidamas şi Lycophron, citaţi ambii mai înainte; un alt susţinător al ei a fost Antistene, unul din prietenii cei mai apropiaţi ai lui Socrate.

Principiul platonician ai dreptăţii era, fireşte, diametral opus acestor exigenţe. El pretindea privilegii naturale pentru conducătorii din fire. Dar cum a combătut Platon principiul egalitarist? Şi cum a justificat propriile sale revendicări?

După cum ne amintim din capitolul precedent, unele din cele mai cunoscute formulări ale revendicărilor egalitariste erau îmbrăcate în limbajul impozant, dar discutabil, al „drepturilor naturale”, iar unii din exponenţii lor aduceau în sprijinul acestor revendicări argumentul egalităţii „naturale”, adică biologice a oamenilor. Noi am văzut că acest argument este irelevant; că oamenii sunt egali sub anumite aspecte importante şi inegali sub altele; şi că din acest fapt şi din niciun altul nu pot fi derivate exigenţe normative. Este, de aceea, interesant de observat că argumentul naturalist n-a fost folosit de toţi egalitariştii

şi că Pericle, cel puţin, nici nu face vreo aluzie la el.18

Platon şi-a dat seama numaidecât că naturalismul constituie punctul vulnerabil din doctrina egalitaristă şi a profitat din plin de el. Asupra oamenilor exercită o anumită atracţie sentimentală afirmaţia că sunt egali. Această atracţie este însă mică în comparaţie cu cea pe care o exercită o propagandă care le spune că sunt superiori altora şi că alţii le sunt inferiori. Eşti dumneata egal cu slugile dumitale, cu sclavii dumitale, cu muncitorul manual care e mai

curând aidoma unui animal? întrebarea însăşi sună ridicol! Platon pare să fi fost primul care a sesizat posibilităţile pe care le oferă această reacţie şi care la teza egalităţii naturale a reacţionat cu dispreţ şi batjocură, Aşa se explică faptul că a atribuit argumentul naturalist şi acelor oponenţi ai săi care nu se foloseau de el; de aceea în dialogul *Menexenos,* o parodie a menţionatei cuvântări a lui Pericle, el caută cu tot dinadinsul să lege exigenţa egalităţii în faţa legii cu egalitatea naturală:, 3 aza constituţiei noastre este egalitatea din naştere", spune el ironic. „Toţi suntem fraţi şi toţi suntem copiii aceleiaşi mame;… iar egalitatea naturală din naştere ne face să năzuim după egalitatea în faţa legii."19

Mai târziu, în *Legile,* Platon rezumă replica sa dată egalitarismului în formula: „Tratamentul egal aplicat unor oameni inegali naşte negreşit inechitatea" 20; ceea ce Aristotel a dezvoltat în formula „Egalitate pentru cei egali, iar inegalitate pentru cei inegali". Această formulă exprimă ceea ce am putea numi obiecţia-standard faţă de egalitarism; obiecţia că egalitatea ar fi un lucru minunat dacă oamenii ar fi egali, dar că ea este evident imposibilă de vreme ce oamenii nu sunt şi nu pot fi făcuţi egali. Această obiecţie aparent foarte realistă este, de fapt, cât se poate de nerealistă, pentru că privilegiile politice nu s-au întemeiat niciodată pe deosebiri naturale de caracter. Şi, într-adevăr, Platon nu pare să fi avut multă încredere în această obiecţie în timp ce scria *Republica,* pentru că aici

ea este folosită numai în unul din sarcasmele sale la adresa democraţiei, atunci când spune că ea „împarte egalitatea deopotrivă celor egali şi celor inegali” 21. Exceptând această remarcă, el preferă să nu argumenteze împotriva egalitarismului, să uite de el.

Rezumând, putem spune că Platon n-a subestimat niciodată importanţa teoriei egalitariste, care fusese susţinută de o personalitate ca Pericle, dar că, în *Republica,* nu s-a ocupat de ea aproape deloc; a atacat-o, dar nu direct şi făţiş.

Dar cum a încercat să acrediteze propriul său antiegalitarism, principiul privilegiului natural? în *Republica* a formulat trei argumente diferite, deşi două din ele nu prea merită să fie numite argumente. Primul22 este remarca surprinzătoare că, întrucât celelalte trei virtuţi ale statului au fost examinate, cea de a patra, constând în aceea că „fiecare să-şi vadă de treaba sa”, nu poate fi decât „dreptatea”. Mi-e greu să cred că această remarcă a fost socotită un argument; şi totuşi nu se poate altminteri, de vreme ce „Socrate”.

purtătorul de cuvânt al lui Platon, o pregăteşte întrebând: „Ştii de unde aflu o dovadă?” Argumentul al doilea este mai interesant, fiind o încercare de a arăta că acest antiegalitarism poate fi derivat din concepţia obişnuită (adică egalitaristă) că dreptatea înseamnă imparţialitate. Citez acest pasaj *in extenso.* Observând că stăpânii cetăţii vor fi şi judecătorii ei, „Socrate” spune23: „Oare ei vor judeca având în vedere altceva decât ca nimeni să nu aibă ceea ce este al altuia şi nici să fie lipsit de ceea ce îi aparţine?” – „Nu – răspunde Glaucon – ci acest principiu va fi avut în vedere”. „Deoarece acest principiu este drept?” – „Da”. – „Şi în acest chip, deci, s-ar putea doved că dreptatea este să nu posezi şi să nu faci decât ceea ce este al tău şi îţi este propriu”. În felul acesta este acreditată ideea că „să nu posezi şi să nu faci decât

ceea ce este al tău" reprezintă principiul dreptei jurisdicţii, conform cu reprezentările noastre ob şnuite despre dreptate. Aici se încheie cel de-al doilea argument, lăsând loc celui de-al treilea (analizat mai jos), care duce la concluzia că dreptatea înseamnă ca fiecare să-şi păstreze propria condiţie socială (sau să-şi vadă de îndeletnicirea ce-i este proprie), condiţia (sau ocupata) aceasta fiind cea a *clasei sau castei căreia îi aparţine.*

Unicul scop al acestui al doilea argument este să convingă pe cititor că „cveptatea", în sensul obişnuit al cuvântului, ne cere să ne păstrăm condiţia socială, deoarece trebuie să posedăm totdeauna ceea ce este al nostru. Platon vrea, aşadar, ca cititorii să facă următorul raţionament: „Este drept să posedăm şi să facem ceea ce este al nostru. Condiţia mea socială (sau ocupaţia mea) este a mea. Deci este drept pentru mine să-mi păstrez condiţia (sau să-mi practic ocupaţia)". Modul acesta de a raţiona face cam tot atâtea part le ca şi următorul: „Este drept să posedăm şi să facem ceea ce este al nostru. Planul acesta de a fura bani de la tine este al meu. Deci, este drept pentru mine să ţin la acest plan şi să-l pun în aplicare, adică să-ţi fur banii". E clar că inferenţa pe care Platon vrea să o facem nu-i decât o jonglare destul de puţin abilă cu semnificaţia expresiei „al nostru" (respectiv „al meu"). (Căci problema este de a şti dacă dreptatea cere ca tot ce este în vreun sens „al nostru", spre exemplu clasa „noastră" socială, trebuie tratat din acest motiv nu doar ca posesie a noastră, ci ca o posesie inalienabilă. Or, într-un asemenea principiu nici Platon însuşi nu crede; pentru că el ar face imposibilă trecerea la comunism. Şi cum rămâne

cu păstrarea propriilor copii?) Printr-un atare truc logic vrea să stabilească Platon ceea ce Adam numeşte „un punct de contact între propria sa concepţie despre Dreptate şi… semnificaţia uzuală a cuvântului". În felul acesta încearcă să ne convingă cel mai mare filosof din

toate timpurile că a descoperit adevărata natură a dreptăţii.

Cel de-al treilea şi ultimul argument oferit de Platon este mult mai serios. El apelează la principiul holismului sau colectivismului şi este legat de principiul că scopul individului rezidă în menţinerea stabilităţii statului. Din acest motiv îl vom discuta mai jos, în secţiunile V şi VI.

Înainte însă de a ajunge acolo, vreau să atrag atenţia asupra „prefeţei" plasate de Platon înainte de a expune „descoperirea" pe care o discutăm aici. Ea se cere privită în lumina observaţiilor pe care le-am făcut până aici. Privită astfel, această „prefaţă cam lungă" – după cum o descrie Platon însuşi – ni se înfăţişează ca o încercare abilă de a-l pregăti pe cititor pentru „descoperirea dreptăţii", făcându-l să creadă că are de-a face cu un argument, când de fapt este vorba doar de nişte artificii teatrale menite să-i adoarmă facultăţile critice.

După ce a descoperit că înţelepciunea este virtutea proprie paznicilor, iar vitejia virtutea proprie auxiliarilor, „Socrate" îşi vesteşte intenţia de a face un ultim efort pentru descoperirea dreptăţii. „Două au mai rămas de căutat în cetate" 24, spune el: „cumpătarea şi lucrul pentru care am iscat toată căutarea: dreptatea". – „Aşa e" – spune Glaucon. Socrate sugerează acum să lase de o parte cumpătarea. Dar cum Glaucon nu este de acord, Socrate cedează, spunând că „ar fi rău" să refuze. Această mică dispută îl pregăteşte pe cititor pentru reintroducerea dreptăţii, îi sugerează că Socrate. posedă mijloacele pentru „descoperirea" ei şi îi reînnoieşte încrederea că Glaucon veghează cu grijă la onestitatea intelectuală a lui Platon în desfăşurarea argumentării, scutindu-l astfel pe el, pe cititor, de această grijă25.

Socrate trece apoi la discutarea cumpătării, descoperind în ea singura virtute proprie lucrătorilor. (în treacăt fie spus, la întrebarea, ce a prilejuit atâtea dispute, dacă „dreptatea" lui Platon poate sau nu să fie deosebită de „cumpătare", răspunsul e uşor de dat. Dreptatea înseamnă *să-ţi păstrezi locul,* iar cumpătarea – *să-ţi*

cunoşti locul, adică, mai precis, să fii mulţumit cu el. Ce altă

virtute s-ar putea potrivi lucrătorilor care se ghiftuiesc întocmai ca vitele? Iar odată descoperită cumpătarea, Socrate întreabă: „Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? Căci e vădit că tocmai aceasta este dreptatea!” – „Aşa e” – răspunde Glaucon.

„Noi trebuie acum, Glaucon – continuă Socrate –, precum fac unii vânători, să ne aşezăm roată în jurul unui tufiş, băgând de seamă ca nu cumva dreptatea să fugă pe undeva şi ca, dispărând, să devină nevăzută. Căci e limpede că ea se află pe undeva, pe aici. Uită-te acum şi sileşte-te să o descoperi! Iar dacă cumva o vezi înaintea mea, arată-mi-o şi mie!” Fireşte că Glaucon, la fel ca şi cititorul, nu e în stare de o asemenea ispravă şi ca atare îl imploră pe Socrate să conducă mai departe cercetarea. „Atunci urmează-mă, zice Socrate, după ce te vei fi rugat laolaltă cu mine”. Numai că până şi Socrate găseşte că „locul pare a fi greu de străbătut şi presărat cu umbre. E chiar întuneric aici şi-i greu de cercetat... Şi totuşi – spune el – trebuie mers mai departe!” Iar în loc să obiecteze: „Cum adică mai departe? Că doar n-am făcut încă niciun pas! Nu-i nicio noimă în ce-ai spus până acum”, Glaucon, iar odată cu el şi cititorul naiv zice cu umilinţă: „Da, trebuie”. Acum Socrate ne anunţă că „i-a licărit un gând” (nu şi nouă) şi exclamă înviorat: „Ei, ei, Glaucon, se pare că avem o urmă şi cred că vânatul nu ne va scăpa”. „Bună veste” – răspunde Glaucon. „Dar mare prostie din partea noastră! – zice Socrate. Lucrul pe care... îl căutăm se rostogolea de mult la picioarele noastre, dar nu l-am băgat în seamă!” Socrate continuă încă o vreme cu astfel de exclamaţii şi aserţiuni repetate, întrerupt de Glaucon, care dă expresie sentimentelor cititorului şi îl întreabă pe Socrate ce a descoperit. Dar când Socrate îi spune doar că „deşi am vorbit şi am auzit despre el încă de demult, nu

ne-am dat seama că, într-un fel, pe el îl numeam", Glaucon exprimă nerăbdarea cititorului şi zice: „Lungă introducere pentru cel ce doreşte să asculte". Abia acum trece Platon la formularea celor două „argumente" pe care le-am schiţat ceva mai înainte.

Ultima remarcă a lui Glaucon poate fi socotită un indiciu că Platon era conştient de ceea ce făcea în această „cam lungă prefaţă". Eu nu o pot interpreta altfel decât ca pe o încercare – ce s-a dovedit foarte reuşită – de a adormi facultăţile critice ale cititorului şi de a-i abate atenţia, printr-o desfăşurare teatrală de artificii

verbale, de la indigenţă intelectuală a acestui dialog ce excelează prin măiestrie literară. Eşti ispitit să tragi concluzia că Platon era conştient de slăbiciunea argumentelor sale şi că se pricepea s-o disimuleze.

Problema individualismului şi colectivismului este strâns legată de cea a egalităţii şi inegalităţii. Înainte de a trece la discutarea ei, se pare că se cer făcute câteva observaţii terminologice.

Termenul de individualism poate fi folosit (conform cu *Oxford Dictionary)* în două moduri diferite: a) în opoziţie cu colectivismul şi b) în opoziţie cu altruismul. Nu există alt cuvânt care să exprime primul înţeles, în schimb, pentru cel de-al doilea există sinonime, cum ar fi de exemplu „egoism". Iată de ce în cele ce urmează voi folosi termenul „individualism" *exclusiv* în sensul a), iar când am în vedere sensul b), voi folosi termenul „egoism". Poate ar fi util un mic tabel:

a) *Individualismul* este opusul al) *Colectivismului* b) *Egoismul* este opusul b1) *Altruismului*

Aceşti patru termeni descriu anumite atitudini, exigenţe, decizii sau propuneri de coduri de legi normative. Deşi inevitabil vagi, ei pot fi ilustraţi, cred, prin exemple şi, astfel, folosiţi cu o precizie suficientă pentru ceea ce urmărim aici. Să începem cu colectivismul[26], fiindcă această atitudine ne este deja familiară din discuţia

privitoare la holismul lui Platon. Exigenţa sa ca individul să se subordoneze intereselor întregului, fie că acest întreg reprezintă universul, cetatea, tribul, rasa sau orice alt corp colectiv, a fost ilustrată în capitolul precedent prin câteva pasaje. Voi cita din nou unul din ele, de astă dată mai complet[27]. „Partea există în vederea întregului, iar nu întregul în vederea părţii... Tu eşti creat de dragul întregului, şi nu întregul de dragul tău". Acest citat nu numai că ilustrează holismul şi colectivismul, ci exercită şi o puternică atracţie emoţională, de care Platon era conştient (după cum se poate vedea din preambulul pasajului). Această atracţie se adresează mai multor sentimente, ca de exemplu dorinţei de apartenenţă la un grup sau trib; iar unul din factorii ce o compun este apelul moral în favoarea altruismului şi

Împotriva egoismului. Platon sugerează că cine nu e în stare să sacrifice interesele sale pentru binele întregului, acela e un egoist.

Aruncând însă o privire asupra micului tabel de mai sus, vedem că lucrurile nu stau aşa. Colectivismul nu este opus egoismului şi nici identic cu altruismul. Egoismul colectiv sau de grup, de exemplu egoismul de clasă, e un lucru foarte obişnuit (Platon o ştia[28] foarte bine), iar aceasta arată destul de clar că colectivismul ca atare nu este opus egoismului. Pe de altă parte, un anticolectivist, adică un individualist, poate fi, în acelaşi timp, un altruist; el poate fi dispus să facă sacrificii pentru a veni în ajutorul altor indivizi. Poate că unul din cele mai bune exemple ale acestei atitudini este Dickens. Ar fi greu de spus ce precumpăneşte în el – aversiunea aprigă faţă de egoism sau interesul cald pentru indivizi cu toate slăbiciunile lor omeneşti; iar această atitudine se combină la el cu antipatia nu numai faţă de ceea ce astăzi numim corpuri colective sau colectivităţi[29], ci chiar şi faţă de altruismul cu adevărat devotat, dacă acesta este orientat spre grupuri anonime şi nu spre indivizi concreţi. (I-aş reaminti

cititorului de doamna Jellyby din *Casa umbrelor,* „o doamnă devotată îndatoririlor publice”.) Aceste exemple cred că explică suficient de clar semnificaţia celor patru termeni din tabelul nostru; şi arată că oricare din ei se poate combina cu oricare din cei doi termeni din celălalt rând (astfel încât sunt posibile patru combinaţii).

Este interesant că pentru Platon şi pentru majoritatea platonicienilor un individualism altruist (cum este, de exemplu, cel al lui Dickens) nu poate să existe. În viziunea lui Platon, singura alternativă la colectivism este egoismul; el pur şi simplu identifică orice altruism cu colectivismul şi orice individualism cu egoismul. Aici nu este vorba de terminologie, de simple cuvinte, căci în loc de patru posibilităţi, Platon recunoaşte numai două. Aceasta a creat destul de multă confuzie în reflecţia asupra problemelor etice, până în zilele noastre inclusiv.

Identificarea de către Platon a individualismului cu egoismul i-a oferit o armă puternică în apărarea colectivismului ca şi în atacul său împotriva individualismului. În apărarea colectivismului, putea apela la sentimentul nostru umanitar al altruismului, calificându-i pe toţi individualiştii drept egoişti, incapabili de dăruire faţă de ceva diferit de ei înşişi. Acest atac, deşi îndreptat de Platon împo

triva individualismului în sensul nostru, adică împotriva drepturilor indivizilor umani, nu atinge, firește, decât o ţintă foarte diferită, egoismul. Această deosebire este însă constant ignorată de Platon şi de majoritatea platoniştilor.

De ce a încercat Platon să discrediteze individualismul? Cred că ştia foarte bine ce face îndreptându-şi atacul împotriva acestei poziţii, pentru că individualismul, într-o măsură poate şi mai mare decât egalitarismul, era o citadelă din sistemul de apărare al crezului umanitarist. Emanciparea individului a fost într-adevăr acea mare revoluţie spirituală care a dus la

prăbuşirea tribalismului şi la naşterea democraţiei. Strania intuiţie sociologică a lui Platon se vădeşte în modul său infailibil de a-şi recunoaşte inamicul oriunde îl întâlneşte.

Individualismul făcea parte din vechea idee intuitivă de dreptate. Faptul că dreptatea nu rezidă, cum pretindea Platon, în sănătatea şi armonia statului, ci într-un anumit mod de a-i trata pe indivizi, este subliniat – să ne amintim – de Aristotel, atunci când spune că „dreptatea este ceva ce ţine de persoane” 30. Pe acest element individualist pusese accentul generaţia lui Pericle. Pericle însuşi a spus limpede că legile trebuie să garanteze dreptatea pentru toţi „în privinţa intereselor particulare”; dar nu s-a mărginit la atât. „Nu ne mâniem pe vecin – spunea el – dacă face ceva după pofta inimii lui”. (A se compara această mentalitate cu remarca lui Platon31 că statul îi formează pe oameni „nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea...”) Pericle ţine să sublinieze că acest individualism trebuie să se asocieze cu altruismul: „Suntem învăţaţi... să nu uităm niciodată a veni în ajutorul oamenilor păgubiţi...”; iar cuvântarea sa culminează într-o descriere a tânărului atenian crescut în aşa fel încât să se poată bizui pe sine şi să aibă „supleţe şi graţie, în cele mai multe feluri de ocupaţii”.

Acest individualism, unit cu altruismul, a devenit baza civilizaţiei noastre occidentale. El este doctrina centrală a creştinismului („iubeşte pe aproapele tău” – spune Sfânta Scriptură – şi nu „iubeşte tribul tău”); şi este miezul tuturor doctrinelor etice care au crescut din solul civilizaţiei noastre, stimulând-o, la rândul lor. El este, de asemenea, ca să mai dăm un exemplu, doctrina practică centrală a lui Kant („recunoaşte totdeauna că indivizii umani sunt scopuri şi nu-i folosi doar ca pe nişte mijloace pentru scopurile tale”). Nu există altă idee care să fi fost atât de puternică în evoluţia morală a omului.

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

Platon a văzut pe bună dreptate în această doctrină duşmanul statului său împărţit în caste; şi a urât-o mai

mult decât orice altă doctrină „subversivă” din epoca sa. Spre a arăta şi mai desluşit acest lucru, voi cita două pasaje din *Legile* 32 a căror ostilitate cu adevărat uluitoare **faţă** de individ a fost, cred, insuficient remarcată. Primul din ele este bine cunoscut ca o referire la *Republica,* mai precis la „comunitatea femeilor, copiilor şi bunurilor”, preconizată acolo. Platon caracterizează aici constituţia din *Republica* drept „forma supremă a statului”. Într-un astfel de stat, ne spune el, „soţiile, copiii şi toate bunurile sunt proprietate comună. Şi s-a făcut tot ce este cu putinţă ca din viaţa noastră să fie eradicat pretutindeni şi în orice chip tot ce e privat şi individual. În măsura în care este posibil, chiar şi acele lucruri pe care natura însăşi le-a făcut private şi individuale au devenit într-un fel proprietatea comună a tuturor. Până şi ochii, urechile şi mâinile noastre par să vadă, să audă şi să lucreze ca şi cum ar aparţine nu indivizilor, ci comunităţii. Toţi oamenii sunt modelaţi în aşa fel încât să fie în cel mai înalt grad unanimi atunci când rostesc laude sau reproşuri şi chiar se bucură şi se întristează privitor la aceleaşi lucruri şi în acelaşi timp. Şi toate legile sunt astfel întocmite încât să unifice cetatea cât mai mult cu putinţă”. Platon spune mai departe că „nimeni nu poate găsi un criteriu mai bun pentru excelenţa supremă a unui stat decât principiile expuse aici”; şi califică un asemenea stat ca „divin” şi ca „model” sau „original” al statului, ca Formă sau Idee a acestuia. Regăsim aici concepţia lui Platon din *Republica,* exprimată într-un moment când abandonase speranţa de a înfăptui idealul său politic în toată măreţia lui.

Cel de-al doilea pasaj, tot din *Legile,* este şi mai răspicat (dacă aşa ceva este cu putinţă). Trebuie subliniat că pasajul se ocupă în primul rând de expediţiile militare şi de disciplina militară, dar Platon nu lasă nicio îndoială în privinţa faptului că aceleaşi principii militariste se per promovate nu numai în vreme de război, ci şi „pe timp de pace, începând din cea mai fragedă copilărie”. Asemeni altor militarişti totalitari şi admiratori ai Spartei, Platon insistă ca exigenţele de maximă importanţă ale disciplinei

militare să fie promovate şi în timp de pace şi să determine întreaga viaţă a tuturor cetăţenilor; căci nu numai cei ce sunt cetăţeni în sensul deplin al cuvântului (şi care sunt toţi soldaţi) şi copiii, ci chiar şi animalele trebuie să-şi petreacă întreaga viaţă într-o stare de mobilizare per

manentă şi totală33. „Principiul cel mai înalt din toate – scrie el – este ca nimeni, fie el bărbat sau femeie, să nu fie niciodată fără un conducător. Şi nici să nu fie deprins sufletul cuiva să facă ceva din proprie iniţiativă, fie că e lucru serios sau de joacă. Ci, atât în vreme de război cât şi în vreme de pace, să aibă ochii aţintiţi spre conducător şi să-l urmeze cu credinţă. Să asculte de el chiar şi în cele mai neînsemnate lucruri; bunăoară, să se scoale, să se mişte, să se spele ori să mănânce34... numai când i se porunceşte... într-un cuvânt, să-şi obişnuiască sufletul, printr-un îndelungat exerciţiu, ca nici măcar să nu i se năzărească vreodată să acţioneze de unul singur şi să devină complet incapabil de aşa ceva. În felul acesta viaţa tuturor se va desfăşura într-o comunitate totală. Nu există şi nici nu va exista vreodată lege mai înţeleaptă decât aceasta, mai bună sau mai eficace în a asigura salvarea şi victoria în război. *Şi pe timp de pace, începând din cea mai fragedă copilărie,* trebuie cultivată această deprindere de a porunci altora şi de a asculta de porunci. Iar orice urmă de anarhie trebuie să dispară din viaţa tuturor oamenilor, ba chiar şi din viaţa animalelor ajunse sub stăpânirea omului".

Sunt cuvinte dure. Niciodată nu şi-a rostit cineva mai răspicat ostilitatea faţă de individ. Iar această ură este adânc înrădăcinată în dualismul fundamental al filosofiei lui Platon; acesta ura individul şi libertatea sa la fel cum ura varietatea experienţelor particulare, varietatea lumii schimbătoare a lucrurilor sensibile. În sfera politicului, individul este pentru Platon întruchiparea răului.

Această atitudine, vădit antiumanitară şi anticreştină, a fost abundent idealizată. I s-au dat interpretări ce o

făceau umană, altruistă, generoasă şi creştinească. E.B. England, de exemplu, spune[35] despre primul din aceste două pasaje din *Legile* că reprezintă „o denunţare viguroasă a egoismului”. Barker foloseşte cuvinte asemănătoare când discută teoria platoniciană a dreptăţii. Scopul lui Platon, spune el, a fost „să aşeze armonia în locul egoismului şi al discordiei civice”, iar „vechea armonie de interese dintre stat şi individ... este astfel restabilită în doctrina lui Platon; restabilită însă la un nivel nou şi mai înalt, pentru că a fost înălţată la conştiinţa armoniei”. Astfel de declaraţii şi nenumărate altele asemănătoare lor pot fi uşor explicate dacă ne reamintim identificarea platoniciană a individualismului cu egoismul; fiindcă toţi aceşti platonişti consideră că anti-individualismul este acelaşi lucru

cu altruismul. Aceasta ilustrează teza mea că această identificare a avut efectul unei izbutite propagande antiumanitariste şi că a creat şi creează până şi astăzi confuzie în sfera reflecţiei etice. Trebuie însă să înţelegem în acelaşi timp că cei care, induşi în eroare de această identificare şi de nişte cuvinte pompoase, exalta reputaţia de moralist a lui Platon şi vestesc lumii că etica sa este cea mai bună aproximare a creştinismului de dinainte de Hristos, pregătesc drumul totalitarismului şi în special drumul unei interpretări totali-tariste, anticreştine a creştinismului însuşi. Iar acesta este un lucru periculos, pentru că au existat epoci în care creştinismul era dominat de idei totalitare. A existat Inchiziţia; şi, sub altă formă, ea poate să revină.

De aceea poate că merită menţionate şi alte câteva motive pentru care oameni de bună credinţă s-au lăsat convinşi de umanismul intenţiilor lui Platon. Unul din motive este că Platon, când pregăteşte terenul pentru doctrinele sale colectiviste, începe de obicei prin a cita o maximă sau un proverb (ce pare a fi de origine pitagoreică): „Comune sunt cele ale prietenilor”. [36] Iată,

fără doar şi poate, un sentiment foarte frumos, înalt şi altruist. Cine ar putea bănui că un raţionament ce pleacă de la o premisă atât de lăudabilă va ajunge la o concluzie total antiumanitaristă? Un alt lucru important este că în dialogurile lui Platon, mai ales în cele anterioare *Republicii,* când se afla încă sub influenţa lui Socrate, sunt exprimate multe sentimente cu adevărat umanitare. Menţionez îndeosebi doctrina lui Socrate, din *Gorgias,* că este mai rău să faci o nedreptate decât să ţi se facă ţie. Evident că această doctrină este nu numai altruistă, ci şi individualistă; pentru că într-o teorie colectivistă a dreptăţii, cum este cea din *Republica,* nedreptatea este un act împotriva statului, nu a unui ins particular şi cu toate că un om poate să comită un act de nedreptate, numai colectivul poate suferi de pe urma unui asemenea act. În *Gorgias* însă nu se întâlnesc astfel de idei. Aici, teoria dreptăţii este una perfect normală, iar exemplele de nedreptate citate de „Socrate" (care aici păstrează probabil multe din trăsăturile lui Socrate cel real) sunt pălmuirea, vătămarea sau uciderea unui om. Teza lui Socrate că este preferabil să înduri asemenea acte decât să le săvârşeşti seamănă într-adevăr îndeaproape cu învăţătura creştină, iar doctrina sa despre dreptate consună perfect cu spiritul lui Pericle. (în capitolul 10 vom încerca să dăm o interpretare acestei potriviri.)

CAPITOLUL 6: DREPTATEA TOTALITARĂ

125

Republica însă expune o nouă doctrină a dreptăţii, nu doar incompatibilă cu un asemenea individualism, ci de-a dreptul ostilă lui. Cititorul ar putea totuşi uşor să creadă că Platon a rămas ferm ataşat doctrinei din *Gorgias.* Pentru că în *Republica* acesta face frecvente aluzii la doctrina că e mai bine să înduri nedreptatea decât să o comiţi, în ciuda faptului că aşa ceva este pur şi simplu absurd din perspectiva teoriei colectiviste a dreptăţii, avansate aici. În plus, îi auzim în *Republica* pe oponenţii lui „Socrate" susţinând teoria opusă, că este bine şi plăcut să comiţi nedreptăţi, şi rău să le înduri. Fireşte că oricărui

umanitarist îi repugnă un asemenea cinism, iar când Platon formulează scopurile sale prin gura lui Socrate: „Mă tem că este un păcat să trec pe lângă dreptate, când ea este târâtă în noroi şi să nu o sprijin cât încă răsuflu şi pot să glăsuiesc” 37, cititorul încrezător este convins de bunele intenţii ale lui Platon şi gata să-l urmeze oriîncotro ar merge.

Efectul acestor asigurări date de Platon este mult amplificat de faptul că ele urmează după – şi sunt formulate prin contrast cu – cuvântările cinice şi egoiste38 ale lui Thrasymachos, care este descris ca un aventurier politic de cea mai proastă speţă. În acelaşi timp, cititorul este împins să identifice individualismul cu vederile lui Thrasymachos şi să creadă că Platon, luptând împotriva acestuia, luptă împotriva tuturor tendinţelor subversive şi nihiliste din epoca sa. Nu trebuie să ne lăsăm însă înfricoşaţi de o sperietoare individualistă de felul lui Thrasymachos (există o mare asemănare între portretul acestuia şi sperietoarea colectivistă modernă a „bolşevismului”) până într-atât încât să acceptăm o altă formă de barbarie, mai reală şi mai periculoasă tocmai pentru că e mai puţin evidentă. Căci, într-adevăr, Platon înlocuieşte doctrina lui Thrasymachos că dreptul e totuna cu puterea individului, prin doctrina la fel de barbară că este drept tot ceea ce contribuie la stabilitatea şi puterea statului.

Să rezumăm. Din pricina colectivismului său radical, Platon nici măcar nu este interesat de acele probleme pe care oamenii le numesc de obicei probleme ale dreptăţii, adică de cântărirea imparţială a pretenţiilor incompatibile ale indivizilor. Nu este interesat nici de ajustarea pretenţiilor individului la cele ale statului. Pentru că în ochii săi individul e cu totul inferior statului. „Eu legiferez având în vedere ce este cel mai bine pentru întregul stat – spune Platon – ... pentru că interesele individului le socot de mai mică însemnătate”. 39

Nu-l preocupă decât întregul colectiv ca atare, iar

dreptatea nu este pentru el altceva decât sănătatea, unitatea şi stabilitatea corpului colectiv.

VI

Am văzut, până aici, că etica umanitaristă reclamă o interpretare egalitaristă şi individualistă a dreptăţii; dar nu am schiţat încă viziunea umanitaristă ca atare asupra statului. Pe de altă parte, am văzut că teoria platoniciană a statului este totalitară, însă nu am explicat cum se aplică această teorie la etica individului. Ne vom concentra acum asupra acestor două aspecte, mai întâi asupra celui de-al doilea; şi voi începe prin a analiza cel de-al treilea dintre argumentele avansate de Platon în cadrul demersului său de „descoperire" a dreptăţii, argument care în cele de mai înainte nu a fost decât vag schiţat. Iată cum sună acest al treilea argument al lui

Platon40:

„Vezi, atunci, dacă eşti de-o părere cu mine – spune Socrate – să zicem că un dulgher se apucă să facă treaba unui cizmar, sau un cizmar pe cea a unui dulgher...; crezi oare că cetatea ar fi mult vătămată?" – „Nu cine ştie „ce". – „Dar să presupunem că vreun meşteşugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor...; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic şi paznic, dar că sfetnicul şi războinicul îşi schimbă între ei sculele şi cinstirile cuvenite...; cred că şi tu socoteşti că schimbarea [aceasta]... este nimicitoare pentru cetate". – „întru totul". – „în situaţia când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată şi a schimba între ele condiţiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate şi pe drept aşa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege". – „Hotărât!" – „Dar tu nu numeşti nedreptate cea mai mare fărădelege pentru cetatea ta?" – „Cum să nu?" – „Aceasta este deci nedreptatea. Acum să vorbim iarăşi aşa: nu este, *«oikeiopragia»* clasei mercantile, a clasei auxiliarilor şi a celei a paznicilor – aceasta înseamnă că fiecare face în cetate ceea ce îi aparţine – ceva contrar situaţiei

examinate înainte? N-ar fi ea, *«oikeiopragia»,* dreptatea...?" – „Lucrurile nu mi se par a şedea altminteri".

CAPITOLUL 6: DREPTATEA TOTALITARĂ

127

Dacă privim mai de aproape acest argumepi, recunoaştem în el a) supoziţia sociologică după care orice relaxare a sistemului rigid de castă duce negreşit la decăderea cetăţii; b) reluarea întruna a aceluiaşi argument, că nedreptatea este ceea ce dăunează cetăţii; şi c) concluzia că opusul reprezintă dreptatea. Supoziţia sociologică a) o putem admite aici, dat fiind că idealul lui Platon este să blocheze schimbarea socială şi dat fiind că el înţelege prin „daună" tot ce poate să ducă la schimbare; probabil că este perfect adevărat că schimbarea socială poate fi împiedicată numai printr-un rigid sistem de castă. Putem admite, în fond, şi inferenţa c) că opusul nedreptăţii este dreptatea. Punctul b), însă, este de mai mare interes; din raţionamentul lui Platon se vede imediat că tot firul gândirii sale este dominat de întrebarea: dăunează cutare lucru cetăţii? Dăunează mult sau puţin? El repetă întruna că ceea ce dăunează cetăţii este moralmente nelegiuit şi nedrept.

Vedem aici că Platon recunoaşte un singur standard suprem, interesul statului. Tot ceea ce promovează acest interes este bun, virtuos şi drept, orice îl ameninţă este rău, josnic şi nedrept. Acţiunile în slujba lui sunt morale, iar cele care îl primejduiesc sunt imorale. Cu alte cuvinte, codul moral al lui Platon este strict utilitar; este codul unui utilitarism colectivist sau politic. *Criteriul moralităţii este interesul statului.* Moralitatea nu este altceva decât igienă politică.

Aceasta este teoria colectivistă, tribală, totalitară a moralităţii: „Bun e ceea ce este în interesul grupului meu; sau al tribului meu; sau al statului meu". Este lesne de înţeles ce implicaţii are această moralitate în sfera relaţiilor internaţionale: statul însuşi nu poate greşi niciodată în vreuna din acţiunile sale, cât timp este

puternic; statul are dreptul nu numai de a folosi violenţa faţă de cetăţenii săi, dacă aceasta ar duce la o sporire a puterii sale, ci şi să atace alte state, cu condiţia ca aceasta să nu ducă la propria lui slăbire. (Această concluzie, recunoaşterea explicită a amoralităţii statului, şi în consecinţă afirmarea nihilismului moral în relaţiile internaţionale, a fost trasă de Hegel.)

Din punctul de vedere al eticii totalitare, din punctul de vedere al utilităţii colective, teoria platoniciană a dreptăţii este întru totul corectă. A-ţi păstra locul *este* o virtute. Este acea virtute civică ce corespunde exact virtuţii militare a disciplinei. Iar această virtute joacă exact acelaşi rol pe care îl joacă „dreptatea" în sistemul de

virtuţi platonician. Pentru că rotiţele din marele mecanism al statului îşi pot arăta „virtutea" în două feluri. În primul rând, fiind potrivită fiecare în parte pentru sarcina pe care o are, în virtutea mărimii, formei, rezistenţei lor etc.; iar în al doilea rând, aflându-se fiecare la locul potrivit şi rămânând în acel loc. Primul tip de virtuţi, adecvarea la o sarcină specifică, duce la diferenţiere, în conformitate cu sarcina specifică a rotiţei. Unele piese ale mecanismului vor fi virtuoase, adică potrivite, numai dacă sunt („prin natura lor") mari; altele, dacă sunt rezistente; iar altele, dacă sunt netede. În schimb virtutea de a rămâne la locul potrivit le este comună tuturor; aceasta va fi totodată şi o virtute a întregului – aceea a bunei asamblări, a armoniei. Acestei virtuţi universale îi dă Platon numele de „dreptate". Acest mod de a proceda este întru totul consecvent şi pe deplin justificat din punctul de vedere al moralităţii totalitare. Dacă individul nu este decât o componentă a unui întreg, atunci etica nu este altceva decât studiul modului cum poate fi adaptat acestui întreg.

Vreau să spun cu claritate că eu cred în sinceritatea totalitarismului lui Platon. Exigenţa sa de dominaţie necontestată a unei clase asupra-celorlalte era categorică,

dar idealul său nu era exploatarea maximă a claselor muncitoare de către clasa stăpânitoare, ci era stabilitatea întregului. Însă motivul oferit de el pentru necesitatea de a menţine exploatarea între anumite limite este tot unul pur utilitar: interesul stabilizării dominaţiei de clasă. Dacă paznicii ar încerca să obţină prea mult, argumentează el, în cele din urmă ar rămâne fără nimic. Dacă paznicului „nu-i va mai fi de ajuns viaţa măsurată, sigură... ci se va simţi îndemnat ca, uzând de forţă, să-şi însuşească tot ceea ce există în cetate, atunci el va afla că Hesiod era într-adevăr înţelept când spunea că «într-un fel jumătatea e mai mare decât întregul»” 41. Trebuie să înţelegem însă că până şi această tendinţă de a îngrădi exploatarea privilegiilor de clasă este un ingredient destul de comun al totalitarismului. Totalitarismul nu este pur şi simplu amoral. El exprimă moralitatea societăţii închise – a grupului sau a tribului; el nu este egoism individual, ci egoism colectiv.

Având în vedere că cel de-al treilea argument al lui Platon este consecvent şi corect, ne-am putea întreba de ce a avut nevoie de acea „cam lungă prefaţă” şi de cele două argumente anterioare? De ce atâta nelinişte sau jenă? (Platoniştii vor replica, fireşte, că această

nelinişte există doar în închipuirea mea. S-ar putea să fie aşa. Este totuşi anevoie de contestat caracterul iraţional al acestor pasaje.) Răspunsul la această întrebare este, cred, acela că mecanismul colectiv al lui Platon nu prea ar fi surâs cititorilor săi dacă le-ar fi fost înfăţişat în toată goliciunea lui absurdă. Platon era neliniştit deoarece cunoştea şi se temea de atracţia morală exercitată de forţele pe care el încerca să le biruie. Nu s-a încumetat să le înfrunte, ci a încercat să le câştige pentru propria sa cauză. Nu vom şti niciodată dacă în scrierile lui Platon avem de-a face cu o tentativă cinică şi conştientă de a exploata în favoarea propriilor sale scopuri sentimentele morale ale umanitarismului sau cu o încercare tragică de a convinge propria sa conştiinţă mai bună de ravagiile

individualismului. Impresia mea personală este că cea de a doua interpretare corespunde realităţii şi că în acest conflict lăuntric rezidă principalul secret al fascinaţiei pe care aceste scrieri o exercită. Eu cred că Platon a fost mişcat în străfundul sufletului său de noile idei şi îndeosebi de marele individualist Socrate şi de martiriul său. Cred de asemenea că a luptat cu toată puterea neegalatei sale inteligenţe, deşi nu totdeauna deschis, împotriva acestei influenţe exercitate asupra sa ca şi asupra altora. Aşa se explică şi faptul că din când în când întâlnim, în spaţiul totalitarismului său masiv, şi unele idei umanitare. Ca şi faptul că a fost posibil ca unii filosofi să-l prezinte pe Platon ca pe un gânditor umanitarist.

Un argument puternic în sprijinul acestei interpretări îl oferă modul în care Platon a tratat, sau mai degrabă maltratat, teoria umanitaristă şi raţionalistă a statului, teorie ce fusese dezvoltată pentru prima dată în timpul generaţiei sale.

Într-o prezentare clară a acestei teorii trebuie folosit *limbajul exigenţelor sau propunerilor politice* (cf. capitolul 5, III); ceea ce înseamnă că nu trebuie să încercăm să răspundem la întrebarea esenţialistă: Ce este statul, care este adevărata sa natură, semnificaţia sa reală? Şi nici la întrebarea istoricistă: Cum a apărut statul şi care este originea obligaţiei politice? Ci să formulăm întrebarea astfel: Ce pretindem unui stat? Ce propunem să fie considerat drept scopul legitim al activităţii de stat? Iar pentru a afla care sunt exigenţele noastre politice fundamentale, putem întreba: De ce preferăm să trăim într-un stat bine orânduit decât să trăim fără stat, adică în anarhie? Acest mod de a întreba este unul raţional. La astfel de întrebări trebuie să încerce să răspundă un tehnolog înainte

de a putea să se apuce de construcţia sau reconstrucţia indiferent cărei instituţii politice. Căci numai dacă ştie ce vrea, el va putea să decidă dacă o anumită

instituţie este sau nu bine adaptată la funcţia ei.

Dacă formulăm în acest fel întrebarea, răspunsul unui adept al umanitarismului va fi: Ceea ce pretind de la stat este să ne ocrotească nu numai pe mine, ci şi pe alţii. Cer ocrotire pentru propria mea libertate şi pentru libertatea altora. Nu vreau să fiu la discreţia nimănui care este înzestrat cu pumni mai zdraveni sau cu arme mai puternice. Cu alte cuvinte, vreau să fiu ocrotit împotriva agresiunii altor oameni. Vreau să fie recunoscută deosebirea dintre agresiune şi apărare, iar apărarea să fie sprijinită de puterea organizată a statului. (Este vorba de apărarea *stata quo*-ului, iar principiul propus aici echivalează cu cerinţa ca *statu-quo*ui să nu fie schimbat prin mijloace violente, ci numai în conformitate cu legea, prin compromis sau arbitraj, exceptând situaţia când nu există nicio procedură legală pentru revizuirea lui.) Sunt cu totul de acord ca propria mea libertate de acţiune să fie întrucâtva îngrădită de stat, cu condiţia să beneficiez de ocrotirea libertăţii care îmi rămâne, deoarece ştiu că anumite limitări ale libertăţii mele sunt necesare; de exemplu, trebuie să renunţ la „libertatea” mea de a ataca, dacă vreau ca statul să sprijine apărarea faţă de orice atac. Cer însă să nu se piardă din vedere scopul fundamental al statului – ocrotirea acelei libertăţi care nu dăunează altor cetăţeni. Cer de aceea ca statul să limiteze libertatea cetăţenilor cât mai egal cu putinţă şi nu peste cât este necesar pentru a se realiza o limitare egală a libertăţii.

Cam aceasta ar fi exigenţa umanitarismului, a egalitarismului, a individualismului. Este o exigenţă ce permite tehnologului social să abordeze problemele politice în mod raţional, adică din punctul de vedere al unui obiectiv foarte clar şi bine determinat.

S-au ridicat numeroase obiecţii împotriva tezei că un astfel de obiectiv poate fi formulat suficient de clar şi de precis. S-a spus, bunăoară, că odată recunoscut că libertatea trebuie limitată, întreg principiul libertăţii cade, iar în problema de a şti care limitări sunt necesare şi care sunt absurde nu se poate decide în mod raţional, ci doar

prin autoritate. Această obiecţie se datorează însă unei confuzii. Ea confundă problema fundamentală a ceea ce dorim din partea unui stat, cu anumite dificultăţi tehnice, importante, ce-i drept, care ţin de înfăptuirea obiectivelor noastre. Este de bună

seamă greu de determinat cu precizie gradul de libertate ce poate să fie lăsat cetăţenilor fără a primejdui acea libertate pe care statul are menirea de a o ocroti. Dar că ceva de genul unei determinări aproximative a acestui grad de libertate este posibil, o dovedeşte experienţa, adică existenţa statelor democratice. În fapt, acest proces de determinare aproximativă constituie una din principalele sarcini ale legislaţiei în statele democratice. Este un proces dificil, dar dificultăţile pe care el le întâmpină nu sunt de aşa natură încât să ne silească să modificăm exigenţele noastre fundamentale. Aceste exigenţe, formulate concis, constau în aceea ca statul să fie considerat drept o societate pentru preîntâmpinarea nelegiuirii, adică a agresiunii. Iar obiecţia că este greu de ştiut unde sfârşeşte libertatea şi începe nelegiuirea poate fi parată, în principiu, prin cunoscuta anecdotă cu huliganul care protesta că, fiind cetăţean liber, avea dreptul să-şi mişte pumnul în orice direcţie dorea; la care judecătorul i-a replicat cu înţelepciune: „Libertatea de mişcare a pumnului dumitale este limitată de poziţia nasului semenului dumitale”. Concepţia despre stat formulată ce mine aici poate fi numită „proteefionism”. Termenul „protecţionism” a fost adesea folosit pentru a desemna anumite tendinţe opuse libertăţii. Astfel, economistul înţelege prin protecţionism politica de protejare a anumitor interese industriale împotriva concurenţei; iar moralistul înţelege prin el exigenţa ca funcţionarii de stat să instituie o tutelă morală asupra populaţiei. Deşi teoria politică numită de mine „protecţionism” nu este legată de niciuna din aceste tendinţe şi deşi ea este funciarmente o teorie liberală, cred

că denumirea poate fi folosită pentru a semnala că, deşi este liberală, ea n-are nimic de-a face cu *politica nonintervenţiei stricte* (numită adesea, deşi nu întru totul corect, *„laissez fam”).* Liberalismul nu este opus intervenţiei statului. Dimpotrivă, e clar că niciun fel de libertate nu este posibilă dacă nu este ocrotită de stat.42 în domeniul educaţiei, bunăoară, este necesară o anumită doză de control din partea statului, dacă dorim ca tinerii să fie capabili să-şi apere libertatea, iar statul trebuie să se preocupe ca toţi să poată beneficia de toate posibilităţile educaţionale. Dar un control prea mare al statului în probleme de educaţie este o primejdie fatală pentru libertate, întrucât duce în mod sigur la îndoctrinare. După cum am indicat deja, importanta şi dificila problemă a limitării libertăţii nu poate fi rezolvată printr-o formulă standard. Iar faptul că vor exista totdeauna

cazuri-limită este îmbucurător, căci fără stimulul problemelor şi luptelor politice de acest fel, disponibilitatea cetăţenilor de a lupta pentru libertatea lor ar dispărea repede, iar odată cu ea, ar dispărea şi libertatea lor. (Privită în această lumină, pretinsa incompatibilitate dintre libertate şi securitate – e vorba de securitatea garantată de stat – se dovedeşte a fi o himeră. Pentru că nu există libertate dacă nu este garantată de stat; şi reciproc, numai un stat aflat sub controlul unor cetăţeni liberi le poate oferi acestora o securitate rezonabilă.)

Formulată în acest fel, teoria protecţionistă a statului este degajată de orice elemente de istoricism sau esenţialism. Ea nu spune că statul a luat naştere ca o asociaţie de indivizi cu scop protecţionist sau că vreunul din statele ce au existat de-a lungul istoriei a fost vreodată condus în mod conştient în conformitate cu acest scop. Tot aşa, ea nu spune nimic despre natura esenţială a statului sau despre vreun drept natural la libertate. Şi nici despre modul efectiv de funcţionare a statelor. Ea formulează o

exigenţă politică, sau mai precis, o *propunere* pentru adoptarea unei anumite politici. Înclin să cred însă că mulţi convenţionalişti care au descris statul ca avându-şi obârşia într-o asociaţie menită să ofere protecţie membrilor săi au urmărit să exprime tocmai această exigenţă, deşi au făcut-o într-un limbaj stângaci şi derutant – limbajul istoricismului. Un mod derutant de exprimare a acestei exigenţe este şi aserţiunea că statul are drept funcţie esenţială protejarea membrilor săi; sau aserţiunea că statul trebuie definit drept o asociaţie de ocrotire reciprocă. Toate aceste teorii, înainte de a putea fi discutate serios, se cer traduse, aşa-zicând, în limbajul exigenţelor sau propunerilor vizând acţiunea politică. Altfel dau naştere la interminabile discuţii cu caracter pur verbal.

Voi da un exemplu de astfel de traducere. Aristotel[43] a formulat o critică a ceea ce eu numesc protecţionism, critică reluată de Burke şi de mulţi platonişti moderni. Această critică afirmă că protecţionismul se bazează pe o concepţie prea meschină despre obiectivele statului, acesta trebuind (după cum se exprimă Burke) „să fie privit cu altfel de veneraţie, fiindcă nu este o asociere în lucruri ce servesc doar existenţei animalice brute a unei naturi trecătoare şi pieritoare”. Cu alte cuvinte, se afirmă că statul este un lucru mai înalt şi mai nobil decât o asociaţie cu scopuri raţionale; el este obiect de adoraţie. El are obiective mai înalte decât ocrotirea

fiinţelor umane şi a drepturilor lor. Are obiective morale. „Un stat ce-şi merită cu adevărat numele trebuie să se ocupe de cultivarea virtuţii”, spune Aristotel. Încercând să traducem această critică în limbajul exigenţelor politice, constatăm că aceşti critici ai protecţionismului vor două lucruri. Întâi, vor să facă din stat un obiect de cult. Din punctul nostru de vedere nu-i de spus nimic împotriva acestei dorinţe. Este o problemă religioasă; iar adoratorii statului trebuie să se întrebe ei

înşişi cum se împacă acest crez cu celelalte credinţe religioase ale lor, de exemplu cu prima din cele zece porunci biblice. A doua lor cerinţă este de ordin politic. În practică, această cerinţă ar însemna pur şi simplu ca funcţionarii statului să se preocupe de moralitatea cetăţenilor şi să facă uz de puterea cu care sunt investiţi nu atât pentru a proteja libertatea cetăţenilor, cât pentru a controla viaţa lor morală. Cu alte cuvinte, este cerinţa ca sfera legalităţii, adică a normelor impuse de stat, să fie lărgită pe seama celei a moralităţii propriu-zise, adică a normelor impuse nu de stat, ci de propriile noastre decizii morale – de conştiinţa noastră. O asemenea cerinţă sau propunere poate fi discutată raţional; şi împotriva ei se poate spune că cei ce formulează astfel de cerinţe par să nu-şi dea seama că aceasta ar însemna sfârşitul responsabilităţii morale a individului şi ar avea drept efect nu ameliorarea moralităţii, ci distrugerea ei. Ea ar înlocui responsabilitatea personală prin tabuuri tribaliste şi prin iresponsabilitatea totalitară a individului. împotriva unei atare atitudini în întregul ei, individualistul trebuie să susţină că moralitatea statelor (dacă aşa ceva există) este îndeobşte mult inferioară celei a cetăţeanului mediu, încât este mult mai de dorit ca moralitatea statului să fie ţinută sub control de cetăţeni, decât vice-versa. Ceea ce ne trebuie şi ceea ce dorim este o moralizare a politicii şi nu o politizare a moralei.

Se cuvine menţionat că, din punctul de vedere al protecţionismului, statele democratice existente, deşi departe de a fi perfecte, reprezintă o realizare foarte însemnată în domeniul ingineriei sociale în sensul bun al cuvântului. Multe feluri de infracţiuni, de atacuri ale unor indivizi la adresa drepturilor altor indivizi au fost practic suprimate sau considerabil reduse, iar instanţele judecătoreşti administrează cu destul succes justiţia în cazurile de conflicte dificile de interese. Mulţi cred că extinderea acestor metode[44] la crimele şi conflictele internaţionale nu-i decât un vis utopic; dar n-a trecut prea mult timp de când instituirea unor organe de stat că

ciente pentru menţinerea păcii civile le apărea utopică celor ce trăiau sub ameninţările unor delincvenţi, în ţări unde în prezent pacea civilă este menţinută cu destul succes. În ce mă priveşte, cred că problemele inginereşti privind controlul delictelor internaţionale nu sunt de fapt atât de dificile, dacă sunt abordate curajos şi raţional. Dacă lucrurile sunt înfăţişate clar, nu va fi greu ca oamenii să fie convinşi să cadă de acord că este nevoie de instituţii protectoare, atât la nivel regional, cât şi la scară mondială. Adoratorii statului n-au decât să continue să-l adore; important e ca tehnologilor sociali să li se permită nu numai să amelioreze mecanismele lui interne, ci şi să edifice e organizaţie pentru preîntâmpinarea delictelor internaţionale.

VII

Revenind acum la istoria acestor mişcări, se pare că teoria protecţionistă & statului a fost formulată pentru prima dată de sofistul Lyconhron, elev al lui Gorgias. Am menţionat deja că el a fost (asemeni Ali Alcidamas, tot un elev de-al lui Gorgias) unul din primii care *i* u atacat teoria privilegiului natural. Că a fost susţinător al teoriei numite de mine „protecţionism", apare consemnat la Aristotel, care vorbeşte despre el într-un fel din care rezultă că foarte probabil el i-a fost iniţiatorul. Din aceeaşi sursă aflăm că a formulat-o cu o claritate ce nu pare să mai fi fost atinsă de vreunul din succesorii săi.

ristotel ne spune că Lycophron considera legea statului drept „o! woială prin care oamenii garantează unul altuia dreptatea" (şi că ea nu are puterea de a-i face pe cetăţeni buni sau drepţi). El ne mai spune45 că Lycophron privea statul ca pe un instrument pentru ocrotirea cetăţenilor săi faţă de acte de nedreptate (şi pentru a face cu putinţă comunicarea paşnică între ei, în particular schimbul de bunuri) şi cerea ca statul să fie o „asociaţie cooperativă pentru preîntâmpinarea delictelor". Este interesant că în relatarea lui Aristotel nu se află niciun indiciu că Lycophron şi-ar fi exprimat teoria în formă

istoricistă, deci ca pe o teorie privitoare la naşterea statului în urma unui contract social. Dimpotrivă, din contextul lui Aristotel se desprinde clar că teoria lui Lycophron nu se preocupa decât de menirea statului; pentru că Aristotel argumentează că

Lycophron n-a înţeles că menirea esenţială a statului este de a-i face virtuoşi pe cetăţenii săi. Acesta e un indiciu că Lycophron interpreta această menire în chip raţional, din punct de vedere tehnologic, adoptând postulatele egalitarismului, individualismului şi protecţionismului.

În această formă, teoria lui Lycophron nu este defel afectată de obiecţiile la care este expusă teoria tradiţională istoricistă a contractului social. S-a spus nu o dată, spre exemplu de către Barker46, că teoria contractualistă „a fost infirmată punct cu punct de către gânditorii moderni". Se prea poate; dar parcurgând obiecţiile lui Barker, vedem că ele nu infirmă teoria lui Lycophron, în care Barker vede (şi aici înclin să-i dau dreptate) fondatorul probabil al celei mai timpurii forme a unei teorii ce mai târziu a căpătat denumirea de teoria contractualistă. Obiecţiile lui Barker pot fi formulate astfel: a) Din punct de vedere istoric, nu a existat niciodată un contract; b) din punct de vedere istoric, statul n-a fost niciodată instituit; c) legile nu sunt convenţionale, ci izvorăsc din tradiţie, dintr-o forţă superioară, eventual din instinct etc; ele sunt obiceiuri înainte de a deveni coduri; d) forţa legilor nu rezidă în sancţiuni, în forţa protectoare a statului care le impune, ci în disponibilitatea individului de a li se supune, adică în voinţa morală a individului.

Se vede din capul locului că obiecţiile a), b) şi c), care sunt, probabil, ca atare, în genere corecte (deşi unele contracte au existat) privesc teoria doar în forma ei istoricistă, fiind irelevante pentru versiunea lui Lycophron. Le putem lăsa, de aceea, deoparte. Obiecţia d), în schimb, merită examinată mai îndeaproape. Ce vrea să spună ea, de fapt? Teoria pe care ea o atacă subliniază, mai mult ca

oricare alta, „voinţa” sau, mai bine zis, decizia individului; în fond, chiar cuvântul „contract” sugerează un acord „liber consimţit”; ea sugerează, mai mult, poate, decât orice altă teorie, că forţa legilor rezidă în disponibilitatea individului de a le accepta şi a li se conforma. Şi atunci, cum poate conta d) drept o obiecţie faţă de teoria contractualistă? Singura explicaţie pare să fie aceea că Barker nu vede izvorul contractului în „voinţa morală” a individului, ci într-o voinţă egoistă; iar această interpretare e cu atât mai probabilă cu cât concordă cu critica lui Platon. Dar nu trebuie neapărat să fii egoist, pentru a fi protecţionist. Protecţia nu înseamnă neapărat autoprotecţie; mulţi oameni îşi asigură viaţa cu scopul nu de a se proteja pe sine, ci de a proteja pe alţii, şi tot aşa

ei pot să ceară protecţia statului nu pentru ei înşişi, ci în principal pentru alţii, şi într-o măsură mai mică (sau deloc) pentru ei înşişi. Ideea fundamentală a protecţionismului este: ocroteşte pe cel slab să nu fie brutalizat de cel mai puternic. Această exigenţă a fost susţinută nu numai de cei slabi, ci adesea şi de către cei puternici. Este derutant (ca să nu spunem mai mult) să se sugereze că e vorba de o exigenţă egoistă sau imorală.

PrOtecţionismul lui Lycophron nu este atins, cred, de niciuna din aceste obiecţii. El este expresia cea mai fidelă a mişcării umanitare şi egalitare din epoca lui Pericle. Nu ne-a parvenit însă nealterat. A fost transmis generaţiilor de mai târziu doar într-o formă distorsionată – ca teorie istoricistă privind originea statului într-un contract social; sau ca teorie esenţialistă ce pretinde că adevărata natură a statului este cea a unei convenţii; şi ca teorie a egoismului, bazată pe presupoziţia naturii funciarmente imorale a omului. Toate acestea se datorează influenţei covârşitoare a autorităţii lui Platon.

VIII

Nu prea încape îndoială că Platon cunoştea bine teoria lui Lycophron, dat fiind că a fost (după toate

probabilităţile) un contemporan mai tânăr al acestuia. Şi într-adevăr, această teorie poate fi uşor identificată cu una ce apare menţionată pentru prima dată în *Gorgias* şi mai târziu în *Republica.* (în niciunul din aceste locuri Platon nu-i menţionează autorul; procedeu ce-l adopta frecvent când oponentul său era încă în viaţă.) în *Gorgias,* teoria este expusă de Callicles, un nihilist etic asemănător lui Thrasymachos din *Republica,* în *Republica,* ea este expusă de Glaucon, în niciunul din cazuri vorbitorul nu se identifică pe sine cu teoria pe care o expune.

Cele două pasaje sunt, în multe privinţe, paralele. Ambele prezintă teoria într-o formă istoricistă, ca pe o teorie despre originea „dreptăţii". Ambele o prezintă ca şi cum premisele ei logice ar fi cu necesitate egoiste şi chiar nihiliste; deci ca şi cum concepţia protecţionistă despre stat ar fi susţinută numai de cei cărora le-ar *plăcea* să comită nedreptăţi, dar sunt prea slabi pentru aceasta, *drept care* pretind ca nici cei puternici să nu o facă; prezentare în mod vădit incorectă, dat fiind că singura premisă necesară a teoriei este exigenţa eliminării delictelor sau a nedreptăţii.

Până aici, cele două pasaje din *Gorgias* şi *Republica* sunt paralele, paralelism ce a prilejuit numeroase comentarii. Există însă şi o imensă deosebire între ele, care, din câte cunosc, a fost trecută cu vederea de comentatori. Iată despre ce este vorba. În *Gorgias* teoria este expusă de Callicles ca una căreia el i se opune; şi cum el se opune şi lui Socrate, teoria protecţionistă, prin implicaţie, nu este atacată de Platon, ci apărată. Şi într-adevăr, privind lucrurile mai de aproape, vedem că Socrate susţine câteva aspecte ale ei împotriva nihilistului Callicles. În *Republica,* însă, aceeaşi teorie este prezentată de Glaucon ca o elaborare şi dezvoltare a vederilor lui Thrasymachos, adică ale nihilistului care ţine aici locul lui Callicles; cu alte cuvinte, teoria este acum prezentată ca fiind nihilistă, iar Socrate, drept eroul care nimiceşte

victorios această doctrină dia-biolică a egoismului.

Astfel, pasajele în care majoritatea comentatorilor descoperă o asemănare între tendinţele din *Gorgias* şi cele din *Republica* dezvăluie, în realitate, o totală schimbare de front. În ciuda prezentării ostile făcute de Callicles, tendinţa din *Gorgias* este favorabilă protecţionismului; *Republica,* în schimb, îi este violent potrivnică.

Iată un extras din cuvântarea lui Callicles din *Gorgias* 47: „Legile au fost statornicite de oamenii slabi şi mulţi. Aşadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi... Pentru a înspăimânta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult... Ei sunt bucuroşi, cred, să aibă tot atât cât şi ceilalţi, deşi sunt mai bicisnici. Pentru aceasta se şi spune că... este nedrept şi urât să te străduieşti să ai mai mult decât cei mulţi, ceea ce ei tocmai numesc a fi nedrept". Dacă examinăm acest text şi lăsăm de o parte ceea ce se datorează dispreţului şi ostilităţii făţişe a lui Callicles, găsim în el toate elementele teoriei lui Lycophron: egalitarismul, individualismul şi protecţia împotriva nedreptăţii. Chiar şi referirea la cei „puternici" şi la cei „slabi" care sunt conştienţi de inferioritatea lor se încadrează de fapt foarte bine în teoria protecţionistă, cu condiţia doar de a omite elementul caricatural. Nu este deloc improbabil ca doctrina lui Lycophron să fi formulat explicit exigenţa ca statul să ocrotească pe cei slabi, exigenţă ce n-are, fireşte, nimic ignobil. (Speranţa că acest deziderat se va împlini într-o bună zi este exprimat de învăţătura creştină: „Cei umili vor moşteni pământul".)

Callicles însuşi nu agreează protecţionismul; el este în favoarea drepturilor „naturale" ale celor mai puternici. Este foarte semnifi

câţiv faptul că Socrate, în argumentaţia sa împotriva lui Callicles, ia apărarea protecţionismului; pentru că îl pune pe acesta în legătură cu propria sa teză centrală – că

este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o faci, El spune, de exemplu[48]: „Nu cumva tocmai cei mulţi sunt cei ce consideră, aşa cum ai spus, că este drept ca oamenii să fie egali şi că este mai urât să nedreptăţeşti decât să fii nedreptăţit?” Şi ceva mai departe: „… nu numai conform legii este mai urât să comiţi o nedreptate decât să o suferi şi este dreaptă egalitatea, ci şi conform naturii”. (în pofida tendinţelor sale individualiste, egalitare şi protecţioniste, *Gorgias* exprimă şi anumite înclinaţii accentuat antidemocratice. Explicaţia ar putea fi că Platon, pe când scria acest dialog, nu elaborase încă teoriile sale totalitare; deşi simpatiile sale erau deja antidemocratice, el se afla încă sub influenţa lui Socrate. Eu unul nu înţeleg cum pot unii să considere că atât *Gorgias,* cât şi *Republica* redau fidel opiniile lui Socrate.)

Să ne adresăm acum *Republicii,* unde Glaucon prezintă protecţionismul ca pe o versiune mai stringentă din punct de vedere logic, dar din punct de vedere etic neschimbată, a nihilismului lui Thrasymachos. „Ascultă atunci – zice Glaucon[49] – ce este şi unde s-a născut dreptatea: Se zice că a face nedreptăţi este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura – un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptăţile, decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii îşi fac unii altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atât din săvârşirea cât şi din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage aşezarea legilor… Aceasta este – se zice – naşterea şi firea dreptăţii”.

Cât priveşte conţinutul ei raţional, este vorba, evident, de aceeaşi teorie; iar felul în care e prezentată seamănă şi el în detaliu[50] cu discursul lui Callicles din *Gorgias.* Totuşi, Platon şi-a schimbat total punctul de vedere. Teoria protecţionistă nu mai este acum apărată împotriva alegaţiei că se întemeiază pe un egoism cinic; dimpotrivă. Sentimentele noastre umanitare, indignarea noastră morală, stârnite deja de nihilismul lui

Thrasymachos, sunt folosite pentru a ne transforma în duşmani ai protecţionismului. Această teorie, al cărei caracter umanitar a fost indicat în *Gorgias,* Platon o face acum să apară antiumanitară, ba chiar ca rezultând din doctrina respingătoare şi extrem de neconvingătoare că nedreptatea e un lucru foarte bun –

pentru cei ce pot să o comită. El nu pregetă să apese asupra acestui punct. În continuarea pasajului citat, Glaucon dezvoltă foarte detaliat supoziţiile sau premisele pretins necesare ale protecţionismului. Printre acestea el menţionează, de exemplu, ideea că săvârşirea de nedreptăţi este „extrema cea bună" 51; că dreptatea se statorniceşte numai pentru că mulţi oameni sunt prea slabi pentru a putea să facă fărădelegi; şi că pentru cetăţeanul individual, o viaţă nelegiuită ar fi cea mai profitabilă. Iar „Socrate", adică Platon, chezăşuieşte în mod explicit52 autenticitatea interpretării date de Glaucon teoriei pe care o prezintă. Prin această metodă Platon pare să fi izbutit să convingă pe majoritatea cititorilor săi, şi în orice caz pe toţi platoniştii, că teoria protecţionistă dezvoltată aici este identică cu egoismul crud şi cinic al lui Thrasymachos53; şi, ceea ce e mai important, că toate formele individualismului revin la acelaşi lucru, şi anume la egoism. I-a convins însă de asta nu numai pe admiratorii săi; a izbutit să-i convingă până şi pe adversarii săi, în special pe aderenţii teoriei contractualiste. De la Carneades54 la Hobbes, ei nu numai că au preluat nefasta sa prezentare istoricistă, ci şi asigurările date de Platon că baza teoriei lor este un nihilism etic.

Trebuie observat că singurul argument al lui Platon împotriva protecţionismului constă în elaborarea bazei pretins egoiste a acestuia; iar dacă avem în vedere spaţiul considerabil pe care îl ocupă această elaborare, putem conchide cu siguranţă că nu vreo reticenţă l-a determinat să nu avanseze un argument mai bun, ci faptul că nu dispunea de unul mai bun. Astfel că protecţionismul a trebuit să fie respins printr-un apel la sentimentele noastre morale, ca un afront adus ideii de dreptate şi bunei

cuviinţe.

Aceasta e metoda lui Platon de a înlătura o teorie ce era nu doar un rival redutabil al propriei lui doctrine, ci şi reprezentativă pentru noul crez umanitar şi individualist, adică duşmanul de moarte a tot ceea ce îi era scump lui Platon. Este o metodă dibace, după cum o dovedeşte uimitorul ei succes. N-ar fi însă corect din partea mea dacă n-aş spune că metoda lui Platon mi se pare necinstită. Pentru că teoria atacată de el n-are nevoie de nicio presupoziţie mai imorală decât aceea că nedreptatea e un rău şi că deci trebuie evitată şi adusă sub control. Iar Platon îşi dădea foarte bine seama că această teorie nu se întemeia pe egoism, pentru că în *Gorgias* nu a prezentat-o ca fiind identică cu teoria nihilistă din care ea este „derivată" în *Republica,* ci ca fiind opusă acesteia.

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

Rezumând, putem spune că teoria platoniciană a dreptăţii, aşa cum este prezentată în *Republica* şi în lucrări ulterioare acesteia, este o încercare conştientă de a birui tendinţele egalitariste, individualiste şi protecţioniste din epoca sa şi de a restabili pretenţiile tribalismului prin dezvoltarea unei teorii morale totalitare. În acelaşi timp Platon a fost puternic impresionat de noua moralitate umanitaristă; însă în loc să combată egalitarismul cu argumente, el a evitat până şi să-l discute. Şi a izbutit să mobilizeze sentimentele umanitariste, a căror forţă o cunoştea atât de bine, pentru cauza dominaţiei de clasă totalitare a unei rase de stăpâni superioară de la natură.

Aceste prerogative de clasă, pretindea el, sunt necesare pentru a susţine stabilitatea statului. Ele constituie, deci, esenţa dreptăţii. În cele din urmă, teza sa se bazează pe argumentul că dreptatea este utilă puterii, sănătăţii şi stabilităţii statului; argument ce se aseamănă perfect cu definiţia totalitară modernă: drept e tot ceea ce foloseşte puterii naţiunii mele, a clasei mele sau a partidului meu.

Dar aceasta nu este încă întreaga poveste. Punând

accentul pe prerogativa de clasă, teoria platoniciană a dreptăţii pune în centrul teoriei politice problema „Cine trebuie să cârmuiască?” Răspunsul lui a fost că trebuie să cârmuiască cei mai înţelepţi şi mai buni. Acest răspuns excelent nu modifică oare caracterul teoriei sale?

Capitolul 7

Principiul cârmuirii

„Oamenii înţelepţi trebuie să stea în frunte şi să guverneze, iar cei lipsiţi de înţelepciune să-i urmeze”.

Platon

Anumite obiecţii1 aduse interpretării date de mine programului politic al lui Platon m-au determinat să examinez rolul pe care-l joacă în cadrul acestui program idei morale cum sunt cele de Dreptate, Bine, Frumos, înţelepciune, Adevăr şi Fericire. Această analiză va fi continuată în capitolul de faţă şi în următoarele două, iar rolul ideii de înţelepciune în filosofia politică a lui Platon va face obiectul capitolului care urmează după ele.

Am văzut că ideea de dreptate a lui Platon cere, în esenţă, ca stăpânii din fire să cârmuiască, iar sclavii din fire să accepte condiţia lor de sclavi. Ea ţine de postulatul istoricist ca statul, pentru a opri schimbarea, să fie o copie a Ideii sale sau a adevăratei sale „naturi”. Această teorie a dreptăţii indică foarte clar că pentru Platon problema fundamentală a politicii rezidă în întrebarea: *Cine trebuie să cârmuiască statul?*

I

Eu sunt convins că exprimând problema politicii sub forma „Cine trebuie să cârmuiască statul?” sau „Voinţa cui trebuie să aibă supremaţie?” etc, Platon a creat o confuzie durabilă în filosofia politică. Confuzia aceasta este analoagă celei create de el în domeniul filosofiei morale prin identificarea, discutată în capitolul precedent, a colectivismului cu altruismul. E clar că odată pusă întrebarea „Cine trebuie să cârmuiască?”, este greu de evitat un răspuns de felul „cei mai buni” sau „cei mai înţelepţi” sau „conducă

torii înnăscuţi” sau „cei ce stăpânesc arta cârmuirii” (sau, eventual, „Voinţa generală” sau „Rasa stăpânilor” sau „Muncitorii industriali” sau „Poporul”). Dar un asemenea răspuns, oricât ar suna de convingător – căci cine ar putea susţine că trebuie să cârmuiască „cei mai răi” sau „cei mai proşti” sau „cei ce sunt din fire sclavi”? – nu este, după cum voi încerca să arăt, de niciun folos.

Întâi de toate, un asemenea răspuns riscă să ne facă să credem că astfel a fost rezolvată o problemă fundamentală a filosofiei politice. Dacă abordăm însă teoria politică dintr-un unghi diferit, vom constata că, departe de a fi rezolvat astfel vreo problemă fundamentală, n-am făcut altceva decât să trecem pe lângă ceea ce e fundamental, închipuindu-ne că întrebarea „Cine trebuie să cârmuiască?” este una capitală. Pentru că până şi cei ce împărtăşesc această presupoziţie a lui Platon admit că liderii politici nu sunt întotdeauna suficient de „buni” sau de „înţelepţi” (nu-i nevoie să ne sinchisim prea mult de semnificaţia precisă a acestor termeni) şi că nu este deloc uşor să creezi o cârmuire a cărei bunătate şi înţelepciune să fie implicit asigurate. Iar dacă suntem de acord asupra acestui punct, atunci trebuie să ne întrebăm dacă gândirea politică n-ar trebui să ia din capul locului în considerare posibilitatea unor guvernanţi răi; şi dacă n-ar trebui să fim pregătiţi pentru eventualitatea celor mai răi guvernanţi în timp ce sperăm ca puterea să revină celor mai buni. Aceasta duce însă la o nouă abordare a problemei politicii, pentru că ne obligă să înlocuim întrebarea: *Cine trebuie să cârmuiască?* prin întrebarea nouă” *Cum am putea face să organizăm în aşa fel instituţiile politice încât guvernanţii răi sau incompetenţi să fie împiedicaţi să cauzeze prea multe prejudicii?*

Cei care cred că întrebarea mai veche este fundamentală admit în mod tacit că puterea politică este „esenţialmente” neîngrădită. Ei presupun că cineva – un individ sau un corp colectiv, cum ar fi o clasă – deţine puterea. Şi mai presupun că cel ce deţine puterea are,

practic, posibilitatea de a face ce vrea şi, în particular, că şi-o poate întări, apropiind-o astfel şi mai mult de o putere nelimitată sau neîngrădită. Ei presupun că puterea politică este, esenţialmente, suverană. Odată admisă această supoziţie, întrebarea „Cine trebuie să fie suveranul?" rămâne, într-adevăr, singura importantă.

Voi numi această presupoziţie *teoria suveranităţii (neîngrădite),* folosind această expresie nu pentru vreuna anume din variatele teorii ale suveranităţii, cum sunt, în particular, cele avansate de

Bodin, Rousseau sau Hegel, ci pentru presupoziţia mai generală că puterea politică este practic neîngrădită sau pentru postulatul că ea trebuie să fie aşa; împreună cu consecinţa, derivată de aci, că problema principală care rămâne de rezolvat este de a da această putere pe cele mai bune mâini. Această teorie a suverantităţii este tacit admisă în teoria lui Platon şi de atunci n-a încetat să-şi joace rolul în gândirea politică. Ea este admisă implicit, spre exemplu, şi de acei autori moderni care cred că principala problemă este: cine să dicteze? Capitaliştii sau muncitorii?

Fără a intra într-o critică detaliată, vreau să arăt aici că se pot ridica obiecţii serioase împotriva acceptării pripite şi implicite a acestei teorii. Orice merite de ordin speculativ ar putea părea să aibă această presupoziţie, ea este în mod sigur foarte nerealistă. Niciodată n-a existat undeva putere politică neîngrădită, şi atâta timp cât oamenii rămân oameni (adică atâta timp cât „Vajnica Lume Nouă" nu s-a materializat) nu poate exista putere politică absolută şi neîngrădită. Cât timp un singur om nu poate acumula în mâinile sale destulă putere fizică pentru a-i domina pe toţi ceilalţi, el va depinde de cei ce-l ajută, Chiar şi tiranul cel mai puternic depinde de poliţia sa secretă, de scutierii şi călăii săi. Această dependenţă înseamnă că puterea sa, oricât ar fi de mare, nu este neîngrădită şi că el este silit să facă concesii, folosindu-se

de un grup împotriva altuia. Această dependenţă înseamnă totodată că există şi alte forţe politice, alte puteri afară de a sa proprie, şi că el îşi poate exercita cârmuirea doar folosindu-se de ele şi împăcându-le. Ceea ce arată că până şi cazurile extreme de suveranitate nu sunt niciodată cazuri de suveranitate pură. Nici chiar în aceste cazuri voinţa sau interesul unui singur om (sau – presupunând că există aşa ceva – voinţa sau interesul unui grup) nu-şi poate atinge scopul în mod direct, fără a renunţa la o parte din el în vederea atragerii de partea sa a unor puteri pe care nu le poate supune. Iar în majoritatea covârşitoare a cazurilor, limitările puterii politice sunt mult mai însemnate.

Am ţinut să evidenţiez aceste aspecte empirice, nu pentru că aş vrea să le folosesc drept argument, ci doar pentru a evita anumite obiecţii. Eu susţin că orice teorie a suveranităţii omite să se confrunte cu o întrebare mai fundamentală, şi anume cu întrebarea dacă n-ar trebui cumva să tindem spre un control instituţional asupra

guvernanţilor, contrabalansând puterea lor prin alte puteri. Această *teorie a controlului şi contrabalansării* are dreptul, cel puţin, la o examinare atentă. Singurele obiecţii la această teză sunt, pe cât îmi pot da seama, a) că un asemenea control este *practic* imposibil sau b) că el este *esenţiaâmente* de neconceput, dat fiind că puterea politică este esenţiaâmente suverană3. Eu cred că ambele aceste obiecţii dogmatice sunt dezminţite de fapte; iar odată cu ele, cad şi un număr de alte concepţii influente (de exemplu, teoria că singura alternativă la dictatura unei clase este dictatura altei clase).

Pentrifa ridica problema controlului instituţional asupra guvernanţilor, nu-i nevoie să asumăm mai mult decât că guvernele nu sunt totdeauna bune sau înţelepte. Dat fiind însă că am apucat să spun ceva ce ţine de fapte istorice, cred că e cazul să mărturisesc că mă simt îndemnat să admit ceva în plus. Înclin să cred că

guvernanţii au fost numai rareori inşi deasupra mediei umane şi adesea au fost chiar sub ea. Şi cred că este rezonabil ca în politică să adoptăm principiul de a fi cât mai bine pregătiţi pentru eventualitatea cea mai proastă, deşi, fireşte, putem încerca în acelaşi timp să realizăm pe cea mai bună. Mi se pare o nebunie să bazăm toate eforturile noastre pe speranţa firavă că vom izbuti să obţinem guvernanţi desăvârşiţi, sau măcar competenţi. Dar deşi simt cu putere că aşa stau lucrurile, ţin să subliniez că critica pe care o voi face teoriei suveranităţii nu depinde de aceste opinii ale mele mai personale.

Dincolo de aceste opinii personale şi dincolo de sus-menţionatele argumente empirice împotriva teoriei generale a suveranităţii, mai există încă un fel de argument logic ce poate fi utilizat pentru a învedera inconsistenţa oricăreia din formele particulare ale teoriei suveranităţii; mai precis, argumentului logic i se pot da forme diferite dar analoage pentru a combate teoria că cei mai înţelepţi trebuie să guverneze, sau teoriile că trebuie să guverneze cei mai buni, sau legea, sau majoritatea etc. O formă particulară a acestui argument logic este îndreptată împotriva unei versiuni prea naive a liberalismului, democraţiei şi principiului că majoritatea e cea care trebuie să deţină puterea; această formă seamănă întrucâtva cu binecunoscutul „paradox al libertăţii”, care a fost folosit pentru prima dată, şi cu succes, de Platon. Atunci când critică democraţia şi spune povestea acaparării puterii de către tiran, Platon pune implicit

următoarea întrebare: Ce se întâmplă dacă voinţa poporului este să nu cârmuiască el, ci un tiran? Omul liber, sugerează Platon, poate să exercite libertatea sa absolută întâi sfidând legile, iar în cele din urmă sfidând libertatea însăşi şi revendicând zgomotos un tiran.4 Aceasta nu este doar o posibilitate fantezistă; lucrul s-a petrecut de un număr de ori; şi de câte ori s-a întâmplat, a pus într-o postură intelectuală disperată pe toţi acei democraţi care

adoptă, drept ultimă bază a crezului lor politic, principiul dominaţiei majorităţii sau o formă similară a principiului suveranităţii. Pe de o parte, principiul adoptat de ei le cere să se opună oricărei guvernări, alta decât cea a majorităţii, aşadar şi noii tiranii; pe de altă parte, acelaşi principiu le cere să accepte orice decizie luată de majoritate, şi deci cârmuirea noului tiran. Inconsistenţa teoriei lor nu poate, fireşte, să nu le paralizeze acţiunile.5 Aceia dintre noi, democraţii, care cerem controlul instituţional al guvernanţilor de către cei guvernaţi, şi în special dreptul de a demite guvernul printr-un vot majoritar, trebuie, deci, neapărat să găsim pentru aceste revendicări temeiuri mai bune decât o teorie autocontradictorie a suveranităţii. (în secţiunea următoare a capitolului de faţă voi arăta pe scurt că acest lucru este posibil.)

Platon, după cum am văzut, s-a apropiat de descoperirea paradoxurilor libertăţii şi ale democraţiei. Ceea ce însă Platon şi discipolii săi n-au observat este că şi toate celelalte forme ale teoriei suveranităţii dau naştere la contradicţii analoage. *Toate teoriile suveranităţii sunt paradoxale.* Bunăoară, să presupunem că am reuşit să-l alegem conducător pe „cel mai înţelept" sau pe „cel mai bun". Respectivul „cel mai înţelept" s-ar putea ca, în înţelepciunea lui, să descopere că nu el trebuie să guverneze, ci „cel mai bun", iar „cel mai bun" să decidă, în bunătatea lui, că „majoritatea" trebuie să guverneze. Este important de observat că până şi acea formă a teoriei suveranităţii care cere „Domnia Legii" este expusă aceleiaşi obiecţii. Lucrul a fost, de fapt, sesizat, cu foarte mult timp în urmă, după cum se vede din remarca lui Heraclit6: „Legea înseamnă şi atunci când dai ascultare unui singur om".

Rezumând această scurtă critică, se poate afirma, cred, că teoria suveranităţii nu e într-o situaţie bună nici din punct de vedere empiric, nici din punct de vedere logic. Minimul pe care îl putem pretinde este ca ea să nu fie adoptată înainte de a fi fost atent examinate alte posibilităţi.

II

Şi într-adevăr, nu este greu de arătat că se poate dezvolta o teorie a controlului democratic care nu generează paradoxul suveranităţii. Teoria la care mă gândesc este una ce nu porneşte, aşa-zicând, de la o doctrină conform căreia domnia majorităţii este un lucru intrinsec bun sau drept, ci de la caracterul infam al tiraniei; mai precis, ea se bazează pe decizia, sau pe adoptarea propunerii, de a evita tirania şi de a i ne opune.

Pentru că putem să distingem între două tipuri de guvernare principale. Primul tip îl constituie guvernările de care putem scăpa fără vărsare de sânge – de exemplu, prin alegeri generale; cu alte cuvinte, aici instituţiile sociale oferă mijloace prin care guvernanţii pot fi demişi de către guvernaţi, iar tradiţiile sociale[7] garantează că aceste instituţii nu vor fi repede nimicite de cei aflaţi la putere. Cel de-al doilea tip îl formează guvernările de care cei guvernaţi nu pot să scape decât pe calea unei revoluţii victorioase iar aceasta înseamnă că, în majoritatea cazurilor, nu pot să scape deloc. Aş sugera să folosim termenul „democraţie” ca o etichetă comodă pentru guvernările de primul tip, iar termenul „tiranie” pentru cele de tipul al doilea. Cred că aceasta corespunde îndeaproape uzului tradiţional. Vreau să spun însă clar că argumentarea mea nu depinde câtuşi de puţin de alegerea acestor denumiri; iar dacă cineva ar inversa sensurile (ceea ce se şi face nu o dată în zilele noastre) eu m-aş mulţumi să spun că sunt în favoarea a ceea ce el numeşte „tiranie” şi împotriva a ceea ce el numeşte „democraţie”; şi aş respinge ca fiind irelevantă orice încercare de a descoperi semnificaţia „reală” sau „esenţială” a „democraţiei”, de exemplu traducând termenul prin „guvernare de către popor”. (Pentru că, deşi „poporul” poate să influenţeze acţiunile guvernanţilor săi prin ameninţarea că-i va demite, el însuşi nu guvernează niciodată în sensul concret, practic al cuvântului.)

Dacă folosim cele două denumiri în felul sugerat, putem descrie acum drept principiu al politicii democratice propunerea de a crea, dezvolta şi ocroti instituţiile politice necesare evitării tiraniei. Principiul acesta nu presupune că am putea dezvolta vreodată instituţii de acest fel care să fie infailibile sau să funcţioneze fără greş, sau să asigure că măsurile politice adoptate de un guvern democratic vor fi drepte, bune sau înţelepte – şi nici măcar că vor fi cu nece

sitate mai bune sau mai înţelepte decât cele adoptate de un tiran bine intenţionat. (Nefăcând astfel de aserţiuni, evităm paradoxul democraţiei.) Ceea ce se poate spune însă că presupune adoptarea principiului democraţiei este convingerea că acceptarea până şi a unei politici proaste într-o democraţie (atât timp cât putem acţiona pentru o schimbare paşnică) este preferabilă supunerii faţă de o tiranie, fie ea oricât de înţeleaptă sau bine intenţionată. Privită într-o asemenea lumină, teoria democraţiei nu se bazează pe principiul că majoritatea trebuie să guverneze; diversele metode egalitare de control democratic, cum sunt alegerile generale şi guvernământul reprezentativ, trebuie considerate a nu fi mai mult decât nişte dispozitive instituţionale încercate şi – în prezenţa unei larg răspândite neîncrederi tradiţionale faţă de tiranie – rezonabil de eficiente împotriva tiraniei, susceptibile oricând de ameliorări şi oferind chiar metode pentru propria 3 or ameliorare.

Cine acceptă principiul democraţiei în acest sens nu trebuie, deci, neapărat să privească rezultatul unui scrutin democratic ca pe o expresie concludentă a ceea ce e drept. Un asemenea om, deşi va accepta decizia majorităţii, pentru a nu stânjeni funcţionarea instituţiilor democratice, se va simţi liber să o combată cu mijloace democratice şi să acţioneze pentru revizuirea ei. Iar dacă s-ar întâmpla ca într-o bună zi să vadă cum votul majorităţii lichidează instituţiile democratice, o asemenea tristă experienţă îi va spune doar că nu există vreo metodă garantată de evitare

a tiraniei. Ea nu va slăbi însă hotărârea sa de a lupta împotriva tiraniei şi nici nu va dovedi că teoria sa este inconsistentă.

III

Revenind acum la Platon, constatăm că dat fiind accentul pe care-l pune pe problema „cine trebuie să cârmuiască?”, el acceptă implicit teoria generală a suveranităţii. Prin aceasta, chestiunea controlului instituţional asupra cârmuitorilor şi a contrabalansării instituţionale a puterilor lor este eliminată fără să fi fost examinată. Interesul este deplasat de la instituţii la chestiuni privind personalul, cea mai presantă problemă devenind acum cea a selectării conducătorilor naturali şi a formării lor pentru funcţiile de conducere.

Din această pricină unii consideră că în teoria lui Platon bunul mers al statului este în ultimă instanţă o chestiune de ordin etic sau

spiritual, depinzând de persoane şi de responsabilitatea personală, şi nu de edificarea unor instituţii impersonale. O asemenea viziune asupra platonismului mi se pare superficială. *Orice politică pe termen lung este instituţională.* Acesta e un adevăr de neevitat, chiar şi pentru Platon. Principiul conducerii nu înlocuieşte problemele instituţionale prin probleme de personal, el creează doar noi probleme instituţionale. După cum vom vedea, el împovărează chiar instituţiile cu o sarcină ce depăşeşte cerinţele rezonabile care pot fi impuse unei simple instituţii – *sarcina selectării viitorilor conducători.* Ar fi, deci, o greşeală să se creadă că opoziţia dintre teoria echilibrării puterilor şi teoria suveranităţii corespunde celei dintre instituţionalism şi personalism. Principiul platonician al conducerii este foarte departe de un personalism pur, deoarece presupune funcţionarea anumitor instituţii; de fapt, s-ar putea spune că un personalism pur nici nu este posibil. Trebuie spus însă că nu eşti posibil niciun instituţionalism pur. Nu numai pentru

că edificarea instituţiilor comportă importante decizii personale, ci şi pentru că funcţionarea chiar şi a celor mai bune instituţii (cum sunt controalele şi echilibrările democratice) va depinde întotdeauna, într-o măsură considerabilă, de persoanele ce activează în ele. Instituţiile sunt! idoma unor fortăreţe; ele trebuie să fie bine concepute şi să aibă un personal de calitate.

Această distincţie dintre elementul personal şi elementul instituţional al unei situaţii sociale este adeseori pierdută din vedere de către criticii democraţiei. Cei mai mulţi dintre ei sunt nemulţumiţi de instituţiile democratice, deoarece constată că acestea nu izbutesc totdeauna să împiedice un stat sau o linie politică de a se abate de la anumite standarde morale sau de la anumite exigenţe politice ce pot fi deopotrivă presante şi admirabile. Atacurile acestor critici sunt însă greşit orientate; ei nu înţeleg ce şi cât se poate aştepta din partea unor instituţii şi care ar fi alternativa la instituţiile democra—j tice. Democraţia (folosind această denumire în sensul sugerat mai înainte) oferă cadrul instituţional pentru reformarea instituţiilor I politice. Ea creează posibilitatea reformării instituţiilor fără recurge-l. re la violenţă, iar prin aceasta, posibilitatea de a folosi raţiunea în proiectarea de noi instituţii şi în ajustarea celor vechi. Ea nu ne **poate** da însă raţiune. Problema standardelor intelectuale şi morale, ale cetăţenilor ei este în bună măsură una de ordin personal. (Ideea! că această problemă ar putea fi abordată, la rândul ei, printr-unf

CAFITULUL /:

control instituţional eugenie şi educaţional este, cred, eronată; voi oferi ceva mai jos unele temeiuri pe care se sprijină această convingere a mea.) Este total greşit să dăm vina pe democraţie pentru neajunsurile unui stat democratic. Într-un stat nedemocratic singura cale de înfăptuire a unor reforme rezonabile este răsturnarea violentă a guvernului şi instaurarea unui cadru democratic. Cei ce critică democraţia pe temeiuri „morale” de un fel sau altul nu disting între probleme personale şi probleme

instituţionale. Înfăptuirea de ameliorări ţine de noi. Instituţiile democratice nu se pot ameliora singure. Problema ameliorării lor este totdeauna o problemă ce se adresează *persoanelor* şi nu instituţiilor. Dar dacă dorim ameliorări, trebuie să stabilim clar ce anume *instituţii* vrem să ameliorăm.

Există în domeniul problemelor politice încă o distincţie corespunzătoare celei dintre persoane şi instituţii: distincţia dintre problemele zilei de astăzi şi cele ale viitorului. În timp ce problemele zilei de astăzi sunt în bună parte personale, edificarea viitorului nu poate fi decât instituţională. Dacă abordăm problema politică întrebând „Cine trebuie să cârmuiască?" şi dacă adoptăm principiul platonician al cârmuirii – adică principiul că trebuie să cârmuiască cei mai buni – atunci problema viitorului îmbracă în mod necesar forma conceperii unor instituţii pentru selectarea viitorilor conducători.

Aceasta este una din problemele cele mai importante în teoria platoniciană a educaţiei. Trecând la analiza acestei probleme, nu ezit să afirm că Platon a deformat şi încâlcit din cale-afară teoria şi practica educaţiei prin faptul că a legat-o de teoria sa despre cârmuire. Răul făcut astfel este şi mai mare – dacă e cu putinţă aşa ceva – decât cel pricinuit eticii prin identificarea colectivismului cu altruismul şi teoriei politice prin introducerea principiului suveranităţii. Supoziţia lui Platon că obiectivul educaţiei (sau, mai precis, al instituţiilor educaţionale) trebuie să fie selectarea viitorilor conducători şi pregătirea lor pentru guvernare, este socotită încă de mulţi un lucru de la sine înţeles. Prin faptul că a împovărat aceste instituţii cu o sarcină ce în mod inevitabil depăşeşte sfera de activitate a oricărei instituţii, Platon este în parte răspunzător de starea deplorabilă în care ele se găsesc. Înainte de a mă angaja într-o discuţie generală privind concepţia sa despre educaţie, vreau să expun ceva mai detaliat teoria sa despre cârmuirea celor înţelepţi.

IV

Mi se pare foarte probabil că această teorie a lui Platon datorează unele din elementele sale influenţei lui Socrate. Unul din elementele fundamentale ale concepţiei lui Socrate este, cred, intelectualismul său moral. Înţeleg prin aceasta a) identificarea de către el a binelui cu înţelepciunea, teoria sa că nimeni nu acţionează în dezacord cu ceea ce ştie că e bine şi că lipsa de cunoaştere este răspunzătoare pentru toate greşelile morale; b) teoria sa că desăvârşirea morală poate fi dobândită prin învăţare şi că ea nu reclamă facultăţi morale de un fel deosebit, distincte de inteligenţa omenească universală.

Socrate a fost un moralist şi un entuziast. A fost tipul de om dispus să critice orice formă de guvernământ pentru lipsurile ei (şi într-adevăr, o asemenea critică ar fi necesară şi utilă oricărui guvern, deşi este posibilă numai în condiţii de democraţie) dar care recunoştea importanţa loialităţii faţă de legile statului. S-a întâmplat ca el să trăiască cea mai mare parte a vieţii sub o formă de guvernare democratică, şi ca bun democrat a socotit de datoria sa să demaşte incompetenţa şi flecăreala unora din fruntaşii democraţi din epoca sa. În acelaşi timp, el s-a opus oricărei forme de tiranie; iar dacă ţinem cont de comportarea sa curajoasă sub Tirania celor Treizeci, atunci n-avem niciun motiv să presupunem că în cazul său critica fruntaşilor democraţi ar fi fost inspirată de vreo înclinaţie anti-democratică8. Nu este improbabil că a cerut (cum avea să facă şi Platon) ca cei mai buni să guverneze, ceea ce în concepţia sa ar fi însemnat cei mai înţelepţi sau cei ce cunoşteau câte ceva despre dreptate. Trebuie să ne amintim însă că prin „dreptate” el înţelegea dreptatea egalitară (după cum ne-o arată pasajele din *Gorgias* citate în capitolul precedent) şi că el a fost nu numai un egalitarist, ci şi un individualist – poate cel mai mare apostol al eticii individualiste din toate timpurile. Şi trebuie să înţelegem că, dacă a cerut ca oamenii cei mai înţelepţi să guverneze, a subliniat totodată cu claritate că nu se gândea la oamenii învăţaţi; în fapt, era sceptic în

privinţa oricărei erudiţii stăpânite ca profesie, fie că era vorba de cea a filosofilor din trecut sau de cea a învăţaţilor din propria sa generaţie, a sofiştilor. O altfel de înţelepciune avea el în vedere – aceea ce consta în a-ţi da seama cât de puţin ştii. Cei ce nu aveau această cunoştinţă simplă, aceia nu ştiau nimic. (Aceasta

Înseamnă veritabilul spirit ştiinţific. Unii cred încă şi astăzi, aşa cum credea Platon atunci când a dobândit faima de înţelept pitagoreic9 erudit, că atitudinea agnostică a lui Socrate trebuie explicată prin slabul succes al ştiinţei din vremea sa. Acest mod de a gândi nu face însă decât să arate că ei nu înţeleg acest spirit şi că sunt încă stăpâniţi de atitudinea magică presocratică faţă de ştiinţă şi faţă de omul de ştiinţă, pe care îl consideră ca pe un fel de şaman mai de soi, ca pe un înţelept, un erudit, un iniţiat. Ei îl judecă după cantitatea de cunoştinţe pe care le posedă, în loc să ia, ca Socrate, drept măsură a nivelului său ştiinţific şi deopotrivă a onestităţii sale intelectuale, conştiinţa sa despre ceea ce nu ştie.)

Este important să înţelegem că acest intelectualism socratic este unul hotărât egalitar. Socrate era convins că oricine poate fi instruit; în *Menon* îl vedem cum îl învaţă pe un sclav o versiune10 a ceea ce se cheamă acum teorema lui Pitagora, în încercarea de a dovedi că până şi un sclav neşcolit are capacitatea de a înţelege chiar şi lucruri abstracte. Intelectualismul lui Socrate este în acelaşi timp antiautoritar. Socrate consideră că o tehnică, aşa cum este, bunăoară, retorica, poate fi eventual predată dogmatic de către un expert; dar adevărata cunoaştere, înţelepciunea, precum şi virtutea, pot fi transmise doar printr-o metodă pe care el o descrie ca pe un fel de moşire. Cei dornici să înveţe pot fi ajutaţi să se debaraseze de prejudecăţi; în felul acesta ei pot deprinde spiritul autocritic şi se pot convinge că la adevăr nu se ajunge uşor. Dar ei pot învăţa, tot aşa, să ia decizii şi să se bizuie, critic, pe deciziile luate şi pe propria putere de înţelegere. Dat fiind specificul

acestui mod de a-i învăţa pe alţii, este clar cât de mult diferă exigenţa socratică (dacă el a formulat-o vreodată) ca guvernarea să fie exercitată de cei mai buni, adică de cei oneşti din punct de vedere intelectual, de exigenţa autoritară ca ea să fie încredinţată celor mai învăţaţi sau de exigenţa aristocratică de a lăsa cârmuirea în mâinile celor mai buni, adică ale celor mai nobili. (Credinţa socratică după care chiar şi curajul este înţelepciune poate fi interpretată, cred, ca o critică directă a doctrinei aristocratice a eroului de viţă nobilă.)

Acest intelectualism al lui Socrate este însă o sabie cu două tăişuri. El îşi are aspectul său egalitar şi democratic, pe care mai târziu l-a dezvoltat Antistene. Dar are în acelaşi timp şi un aspect ce poate da naştere la tendinţe pronunţat antidemocratice. Accentul pus de el pe nevoia de cultivare, de educaţie, ar putea lesne să fie

Interpretat ca o pledoarie pentru *autoritarism.* Aceasta se leagă de un lucru ce pare să-l fi frământat mult pe Socrate: anume că tocmai cei ce nu sunt îndeajuns de educaţi şi deci nu sunt suficient de înţelepţi pentru a-şi cunoaşte propriile deficienţe, au cea mai mare nevoie de educaţie. Disponibilitatea de a învăţa dovedeşte prin ea însăşi înţelepciune la cel în cauză, de fapt toată înţelepciunea câta pretindea Socrate că posedă el însuşi; pentru că cel dispus să înveţe ştie cât de puţin ştie. Omul needucat pare astfel a avea nevoie de o autoritate care să-l deştepte, întrucât nu e de aşteptat să aibă el însuşi spirit autocritic. Dar acest unic element de autoritarism era de minune contrabalansat, în doctrina lui Socrate, de sublinierea că autoritatea nu trebuie nicidecum să revendice mai mult de atât. Adevăratul învăţător îşi poate dovedi această calitate doar manifestând acel spirit autocritic ce lipseşte omului needucat. „Nu pretind mai multă autoritate decât atâta cât rezultă din faptul că ştiu cât de puţin ştiu”: acesta e modul în care Socrate ar fi putut să justifice misiunea sa de deşteptător al oamenilor

din toropeala lor dogmatică, în această misiune educaţională el vedea în acelaşi timp o misiune politică. Simţea că viaţa politică a cetăţii poate fi îmbunătăţită doar pe calea educării la cetăţeni a spiritului autocritic. În acest sens el pretindea că este „singurul politician din vremea sa” 11, în opoziţie cu toţi aceia care îi linguşesc pe oameni în loc să promoveze adevăratele lor interese.

Identificarea socratică a activităţilor sale educaţională şi politică ar putea fi lesne răstălmăcită dându-i sensul exigenţei platoniciene şi aristotelice ca statul să poarte de grijă vieţii morale a cetăţenilor săi. Şi poate fi lesne folosită în favoarea demonstraţiei periculos de convingătoare cum că orice control democratic este un lucru nesănătos. Căci cum ar putea cei a căror sarcină este de a educa să fie judecaţi de către cei lipsiţi de educaţie? Cum ar putea fi controlat cineva mai bun de către cineva mai puţin bun? Fireşte, însă, că un asemenea argument este cu totul nesocratic. El acceptă o autoritate a omului înţelept şi învăţat, trecând mult dincolo de modesta idee socratică după care autoritatea învăţătorului se bazează numai pe conştiinţa propriilor limite, pe care acesta o are. Autoritatea statului, în astfel de lucruri, va realiza, de fapt, probabil, tocmai opusul scopului urmărit de Socrate. Ea va genera, probabil, automulţumire dogmatică şi o masivă autoliniştire intelectuală, în locul nemulţumirii critice şi al dorinţei arzătoare de mai bine. Nu mi se pare de

prisos să scoatem în evidenţă acest pericol care rareori este sesizat cu claritate. Chiar şi un autor cum este Crossman, care cred că a înţeles adevăratul spirit socratic, este de acord12 cu Platon în privinţa a ceea ce el numeşte cea de a treia critică a lui Platon la adresa Atenei: *„Educaţia, care* ar *trebui să constituie responsabilitatea majoră* a *statului,* fusese lăsată pe seama capriciului individual... Era vorba şi aici de o sarcină ce se cuvine încredinţată doar omului cu probitate dovedită. Viitorul oricărui stat depinde de generaţia mai tânără şi este deci o

nesăbuinţă a lăsa ca spiritele copiilor să fie modelate de gustul individual şi de forţa împrejurărilor. La fel de dezastruoasă fusese politica de *laissez faire* a statului faţă de profesori, de învăţători şi de oratorii sofişti". 13 însă politica de *laissez faire* a statului atenian, criticată de Crossman şi Platon, a avut un rezultat de mare valoare – acela de a fi dat oratorilor-sofişti, şi mai ales celui mai mare dintre ei toţi, Socrate, posibilitatea de a vorbi în public. Iar când, ceva mai târziu, această politică a fost abandonată, rezultatul a fost moartea lui Socrate. Aceasta ar trebui să constituie un avertisment că în astfel de lucruri controlul de stat este periculos şi că stăruinţa de a obţine „omul cu probitate dovedită" poate duce uşor la înlăturarea celor mai buni. (Recenta înlăturare a lui Bertrand Russell e un astfel de exemplu.) Cât priveşte însă principiile de bază, avem aici un exemplu al prejudecăţii adânc înrădăcinate că singura alternativă la *laissez faire* ar fi responsabilitatea integrală a statului. În ce mă priveşte, sunt, fireşte, convins că statului îi revine răspunderea de a se îngriji ca cetăţenii săi să beneficieze de o educaţie care să le permită participarea la viaţa comunităţii şi folosirea tuturor posibilităţilor pentru dezvoltarea intereselor şi talentelor speciale pe care le au; şi fireşte că statul trebuie de asemenea să se preocupe (după cum pe bună dreptate subliniază Crossman) ca „insolvabilitatea individului" să nu închidă acestuia accesul în învăţământul superior. Cred că aceste lucruri ţin de funcţiile de ocrotire ale statului. A spune însă că „viitorul statului depinde de generaţia mai tânără şi este deci o nesăbuinţă a lăsa ca spiritele copiilor să fie modelate de gustul individual" mi se pare că înseamnă să deschizi larg poarta totalitarismului. Interesul de stat nu trebuie invocat cu uşurinţă în apărarea unor măsuri ce pot să primejduiască cea mai preţioasă dintre toate formele de libertate, şi anume libertatea intelectuală. Şi cu toate că nu susţin politica de *„laissez faire* faţă de profesori şi învăţători", cred

că o asemenea politică este infinit superioară uneia autoritare care oferă funcţionarilor statului puteri depline în modelarea spiritelor, puterea de a controla predarea ştiinţei, dublând astfel dubioasa autoritate a expertului **prin** cea a statului, discreditând ştiinţa prin obişnuita practică de a o preda ca pe o doctrină autoritară şi distrugând spiritul ştiinţific de investigaţie – spiritul căutării adevărului, opus convingerii că suntem în stăpânirea lui.

Am încercat aici să arăt că intelectualismul lui Socrate a fost fun-ciarmente egalitar şi individualist şi că elementul de autoritarism pe care îl implica era redus la minimum de către modestia sa individuală şi atitudinea sa ştiinţifică. Intelectualismul lui Platon este «nul cu totul diferit. „Socrate”-le platonician din *Republica*[14] este întruchiparea unui autoritarism în toată puterea cuvântului. (Nici măcar remarcile sale autocritice nu se **bazează** pe conştiinţa limitelor sale, fiind mai degrabă un mod ironic de a-şi afirma superioritatea.) Scopul său educaţional nu este deşteptarea spiritului autocritic şi în general a gândirii critice, ci îndoctrinarea – modelarea spiritelor şi a sufletelor care (ca să repet un citat din *Legile*[15]) trebuie „să devină, printr-o îndelungată obişnuinţă, cu totul incapabile de a face ceva în mod independent”. Iar marea idee egalitară şi eliberatoare a lui Socrate că este posibil să faci raţionamente împreună cu un sclav şi că există o legătură intelectuală între om şi om, un mediu al înţelegerii universale, şi anume „raţiunea”, această idee este înlocuită prin revendicarea monopolului educaţional pentru clasa dominantă, asociat cu cea mai severă cenzură, până şi a dezbaterilor orale.

Socrate sublinia că el nu este înţelept; că nu se află în posesia adevărului, ci este un căutător, un explorator, un iubitor al adevărului. Acest fel de a fi, explica el, este exprimat de cuvântul „filosof, adică iubitor de înţelepciune şi căutător al acesteia, ca opus „sofistului”, adică înţeleptului de profesie. Dacă a susţinut vreodată că oamenii de stat trebuie să fie filosofi, nu putem înţelege

prin aceasta decât că, fiind împovăraţi de răspunderi covârşitoare, ei trebuie să fie căutători ai adevărului şi conştienţi de propriile limitări.

În ce fel a convertit Platon această doctrină? La prima vedere ar putea să pară că n-a modificat-o defel atunci când a pretins ca suveranitatea statului să fie încredinţată filosofilor; mai ales că, aidoma lui Socrate, îi definea pe filosofi drept iubitori ai adevărului. De fapt însă Platon a operat o schimbare radicală. Iubitorul său dea de

văr nu mai este exploratorul modest, ci orgoliosul posesor al adevărului. Dialectician versat, el este capabil de intuiţie intelectuală, capabil, adică, să vadă Formele sau Ideile eterne, cereşti şi să comunice cu ele. Situat deasupra tuturor oamenilor de rând, el este „oblăduit de spirite bune şi divin” 16, atât în privinţa înţelepciunii, cât şi a puterii. Filosoful ideal al lui Platon aproximează deopotrivă omniscienţa şi omnipotenţa. El este Regele-Filozof. Mi se pare greu de conceput un contrast mai mare decât cel dintre idealul socratic de filosof şi idealul platonician. Este contrastul dintre două lumi – lumea unui individualist modest, raţional şi cea a unui semizeu totalitar.

Postulatul platonician ca omul înţelept să cârmuiască – posesorul adevărului, „filosoful pe deplin format” 17 – ridică, firește, problema selectării şi educării cârmuitorilor. Prin prisma unei teorii pur personaliste (ca opusă uneia instituţionale), această problemă ar putea fi rezolvată simplu declarând că un cârmuitor înţelept va fi în înţelepciunea sa îndeajuns de înţelept pentru a desemna drept succesor al său pe omul cel mai bun. Acest mod de abordare a problemei nu este însă întru totul satisfăcător. Prea multe ar depinde de împrejurări necontrolate; un accident ar putea nimici viitoarea stabilitate a statului. Dar încercarea de a controla împrejurările, de a prevedea ce ar putea să se întâmple şi de a se pregăti pentru această eventualitate, duce cu necesitate, aici ca peste tot, la

abandonarea unei soluţii pur personaliste şi la înlocuirea ei printr-una instituţională. După cum am mai spus deja, încercarea de a planifica în perspectiva viitorului duce întotdeauna cu necesitate la instituţionalism.

V

Instituţia care, în concepţia lui Platon, urmează să se îngrijească de viitorii cârmuitori poate fi descrisă drept departamentul educaţional al statului. Ea este, din punct de vedere pur politic, instituţia de departe cea mai importantă în societatea preconizată de Platon. Ea deţine cheile puterii. Este clar, chiar şi numai din acest motiv, că cel puţin treptele superioare ale educaţiei trebuie controlate direct de către guvernanţi. Dar există pentru aceasta şi alte motive. Cel mai important e că numai „expertul şi… omul de o probitate dovedită", după cum se exprima Crossman, ceea ce în

viziunea lui Platon înseamnă numai cunoscătorii cei mai înţelepţi, adică înşişi cârmuitorii, pot deţine prerogativa iniţierii finale a viitorilor înţelepţi în misterele mai înalte ale înţelepciunii. Lucrul e valabil, mai presus de toate, pentru dialectică, adică pentru arta intuiţiei intelectuale, a vizualizării originalelor divine, a Formelor sau Ideilor, a dezvăluirii Marii Taine aflate în spatele lumii cotidiene a aparenţelor, pe care o cunoaşte omul de rând.

Care sunt exigenţele instituţionale ale lui Platon în ceea ce priveşte această formă supremă a educaţiei? Ele sunt realmente stranii. Platon cere ca la ea să aibă acces numai cei trecuţi de floarea vârstei. „Atunci când forţa trupească începe să scadă şi când vor fi trecut de vârsta activităţii politice şi a îndatoririlor ostăşeşti, abia atunci să li se îngăduie să păşească în această zonă sacră…" 18, adică în zona celor mai înalte studii dialectice. Motivul pentru care Platon instituie această regulă uimitoare este destul de clar. El se teme de forţa gândirii. „Toate lucrurile mari sunt primejdioase" 19 este cugetarea cu care începe mărturisirea sa că se teme de efectele pe care gândirea filosofică ar putea să ts aibă asupra spiritelor neajunse

încă în pragul bătrâneţii. (Toate acestea sunt puse de el în gura lui Socrate, cel care a murit apărându-şi dreptul de a discuta liber cu tinerii.) Dar exact la asta trebuia să ne şi aşteptăm, dacă ne amintim că scopul fundamental al lui Platon era stăvilirea schimbării politice. În tinereţe, membrii clasei superioare trebuie să lupte. Când ajung prea bătrâni ca să mai gândească independent, ei trebuie să devină studenţi dogmatici buni de impregnat cu înţelepciune şi autoritate, spre a deveni ei înşişi înţelepţi şi a transmite generaţiilor viitoare înţelepciunea lor, doctrina colectivismului şi autoritarismului.

Este interesant că într-un pasaj ulterior şi mai elaborat, care încearcă să-i zugrăvească pe cârmuitori în cele mai luminoase culori, Platon modifică această sugestie. Acum20 el permite viitorilor înţelepţi să-şi înceapă studiile dialectice pregătitoare de la vârsta de treizeci de ani, subliniind, fireşte, că „este nevoie de multă precauţie” şi că există primejdia ca cei ce practică dialectica „să se umple de nelegiuire”; şi cere ca „cei cărora li se îngăduie folosirea raţionamentelor să fie din fire cumpăniţi şi disciplinaţi”. Această modificare face, desigur, tabloul mai luminos. Tendinţa fundamentală rămâne însă aceeaşi. Pentru că, în continuarea acestui pasaj, aflăm că viitorii cârmuitori nu trebuie iniţiaţi în studiile filosofice

superioare – în viziunea dialectică a esenţei Binelui – înainte ca, trecând prin numeroase încercări şi ispite, să fi ajuns la vârsta de cincizeci de ani.

Aceasta este doctrina din *Republica.* Se pare că dialogul *Par menide21* cuprinde un mesaj similar, pentru că aici Socrate este zugrăvit ca un tânăr strălucit, care, după ce s-a îndeletnicit cu succes cu filosofia pură, se simte serios încurcat atunci când i se cere să lămurească nişte probleme mai subtile ale teoriei ideilor. Bătrânul Parmenide îl concediază, atrăgându-i atenţia că trebuie să se exerseze mai temeinic în arta gândirii abstracte înainte

de a se aventura din nou în zona superioară a studiilor filosofice. E ca şi cum am avea aici (între altele) răspunsul lui Platon – „Până şi un Socrate a fost odată prea tânăr pentru dialectică” – dat acelor învăţăcei ai săi care îl sâcâiau să le facă o iniţiere pe care el o considera prematură. De ce Platon nu doreşte ca guvernanţii cetăţii sale ideale să aibă originalitate şi iniţiativă? Cred că răspunsul e evident. El detestă schimbarea şi nu vrea să vadă că s-ar putea ivi necesitatea unor reajustări. Această explicaţie a atitudinii lui Platon nu merge însă destul de profund. De fapt, avem de-a face aici cu o dificultate fundamentală de care se loveşte principiul cârmuirii. Însăşi ideea selectării şi educării viitorilor guvernanţi este contradictorie. Problema poate fi soluţionată, eventual, până la un punct, în domeniul culturii fizice. Iniţiativa fizică şi curajul trupesc nu sunt, poate, atât de greu de evaluat. În schimb secretul desăvârşirii intelectuale este spiritul critic; este independenţa de gândire. Iar aceasta duce la dificultăţi ce se dovedesc insurmontabile pentru orice gen de autoritarism. Omul autoritar va selecta în general pe cei care se supun, care cred, care receptează influenţa sa. Dar făcând aşa, el va selecta în mod sigur mediocrităţi, pentru că îi va exclude pe cei care se revoltă, care se îndoiesc, care îndrăznesc să se opună influenţei sale. O autoritate nu va admite niciodată că cei curajoşi în plan intelectual, adică cei ce cutează să sfideze această autoritate, ar putea fi tipul cel mai valoros. Fireşte, autorităţile vor rămâne întotdeauna convinse de capacitatea lor de a detecta iniţiativele. Ele înţeleg însă prin aceasta doar sesizarea promptă a intenţiilor lor, rămânând în veci incapabile să priceapă diferenţa. (Poate că aici ni se dezvăluie secretul dificultăţii deosebite pe care o prezintă selectarea conducătorilor militari capabili. Exigenţele disciplinei militare sporesc dificultăţile de care vorbim, iar metodele de promovare în armată

sunt de aşa natură încât cei ce îndrăznesc să

gândească cu capul lor sunt de obicei eliminaţi. Nimic nu este mai puţin adevărat, când e vorba de iniţiativa intelectuală, decât ideea că cei ce se remarcă prin obedienţă se vor remarca şi în calitate de comandanţi[22]. Dificultăţi foarte asemănătoare se ivesc şi înăuntrul partidelor politice: „Servitorul credincios" al liderului de partid rareori se dovedeşte a fi un succesor capabil.)

Ajungem astfel, cred, la un rezultat de oarecare importanţă, un rezultat, de altfel, ce se pretează la generalizare. E greu de crezut că s-ar putea crea instituţii pentru selectarea oamenilor eminenţi. Selecţia instituţională s-ar putea dovedi destul de operantă pentru scopuri de felul celui vizat de Platon, adică stăvilirea schimbării. Ea nu va fi însă niciodată operantă dacă urmărim mai mult de atât, pentru că totdeauna va tinde să elimine iniţiativa şi originalitatea şi, vorbind mai general, calităţile neobişnuite şi neaşteptate. Aceasta nu este o critică la adresa instituţionalismului politic. Nu facem decât să reafirmăm cele spuse mai înainte, şi anume că trebuie totdeauna să ne pregătim pentru eventualitatea celor mai răi conducători, deşi, firește, trebuie să ne străduim să-i avem pe cei mai buni. *Este* însă o critică la adresa tendinţei de a pune pe umerii instituţiilor, în particular ai celor educaţionale, sarcina imposibilă de a selecta pe cei mai buni. O asemenea sarcină n-ar trebui să li se dea niciodată. Această tendinţă transformă sistemul nostru educaţional într-o pistă de alergări şi transformă studiile într-o cursă cu obstacole. În loc să-l încurajeze pe elev şi pe student să se consacre studiilor de dragul conţinutului acestora, în loc să stimuleze în el adevărata pasiune pentru domeniul respectiv şi pentru cercetare[23], ea îl îndeamnă să studieze cu gândul la cariera personală; să-şi însuşească numai acele cunoştinţe care-i pot fi de folos în surmontarea obstacolelor de care trebuie să treacă pentru a putea să promoveze. Cu alte cuvinte, chiar şi în domeniul ştiinţei metodele noastre de selecţie se bazează pe apelul la o ambiţie personală de o speţă destul de grosolană. (Când elevul sau studentul silitor este privit cu

suspiciune de colegi, trebuie să vedem în aceasta o reacţie firească la o asemenea situaţie.) Imposibila cerinţă de a face o selecţie instituţională a liderilor intelectuali primejduieşte viaţa însăşi, nu numai a ştiinţei, ci şi a inteligenţei.

S-a spus, cum nu se poate mai adevărat, că Platon a fost inventatorul atât al învăţământului nostru secundar, cât şi al universităţilor

noastre. Nu cunosc un argument mai puternic în sprijinul unei viziuni optimiste despre omenire, o dovadă ***mai*** bună a pasiunii indestructibile a oamenilor pentru adevăr şi decenţă, a originalităţii, tenacităţii şi sănătăţii lor, decât faptul că acest pustiitor sistem de educaţie nu i-a distrus cu totul. În ciuda trădării atâtora din liderii lor, se găsesc încă numeroşi oameni, bătrâni şi tineri, care vădesc modestie, inteligenţă şi devotament faţă de sarcinile ce le revin. „Mă mir uneori că paguba pricinuită n-a fost de mai mari proporţii – spune Samuel Butler24 – şi că tinerii şi tinerele au crescut atât de inteligenţi şi de buni, în pofida încercărilor făcute aproape deliberat de a le perverti şi opri dezvoltarea. La unii s-au produs vătămări de pe urma cărora au suferit până la sfârşitul vieţii; mulţi însă au părut foarte puţin afectaţi sau deloc, iar unii chiar schimbaţi în bine. Motivul pare să fie acela că în majoritatea cazurilor instinctul natural al tinerilor s-a răzvrătit atât de hotărât împotriva felului cum erau educaţi, încât orice ar fi făcut profesorii, nu izbuteau niciodată să-i determine să le acorde cu adevărat atenţie”.

Am putea menţiona aici că, în practică, Pâaton n-a cules succese prea mari în selectarea liderilor politici. Mă gândesc nu atât la rezultatul dezamăgitor al experimentului său cu Dionysos cel Tânăr, tiranul Siracuzei, cât la participarea Academiei lui Platon la expediţia reuşită a lui Dion împotriva lui Dionysos. Dion, celebrul prieten al lui Platon, a fost sprijinit în aventura sa de un număr de membri ai Academiei lui Platon. Unul

dintre ei era Callippos, care a devenit tovarăşul cel mai de nădejde al lui Dion. După ce Dion s-a instalat tiran al Siracuzei, a poruncit să fie ucis Heraclides, aliatul (şi probabil rivalul) său. La puţină vreme avea să fie ucis el însuşi de către Callippos, care a uzurpat tirania, urmând s-o piardă după treisprezece luni. (Calâippos avea să fie omorât, la rândul său, de filosoful pitagoreic Leptines.) Acest eveniment n-a fost însă singurul de acest fel în cariera de profesor a lui Platon. Clearhos, unul din discipolii lui Platon (şi ai lui Isocrate) s-a instalat tiran la Heraclea după ce pozase în fruntaş democratic. A fost ucis de ruda sa, Chion, alt membru al Academiei lui Platon. (Nu ştim cum ar fi evoluat Chion, pe care unii îl prezintă ca pe un idealist, deoarece şi el a fost curând ucis.) Aceste experienţe şi alte câteva asemănătoare ale lui Platon25 – care se putea mândri cu un total de cel puţin nouă <rani proveniţi din foştii săi elevi şi asociaţi – aruncă lumină asupra dificultăţilor deosebite pe care le comportă selectarea oame

nilor ce urmează a fi investiţi cu putere absolută. E greu de găsit un om căruia o asemenea putere să nu-i corupă caracterul. După cum spune Lordul Acton – orice putere corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut.

Să rezumăm. Programul politic al lui Platon a fost în mult mai mare măsură instituţional decât personalist; el spera să stăvilească schimbarea politică prin controlul instituţional al succesiunii la cârma statului. Controlul urma să fie educaţional, bazat pe o concepţie autoritară despre învăţământ – pe autoritatea expertului savant şi „om de probitate dovedită”. Aceasta e ceea ce a făcut Platon din teza lui Socrate că un politician responsabil trebuie să fie nu un expert, ci un iubitor al adevărului şi al înţelepciunii şi că el este înţelept numai dacă26 îşi cunoaşte limitele.

Capitolul 8

Regele-filozof

„Iar cetatea să le dureze lor monumente şi să le aducă jertfe... ca unor spirite bune, iar de nu, ca unor oameni oblăduiţi de spirite bune şi divini”.

Platon

Contrastul dintre crezul platonician şi cel socratic este şi mai mare decât am arătat până aici. Platon, spuneam mai înainte, l-a urmat pe Socrate în modul de a-l defini pe filosof. „Pe care îi numeşti filosofi adevăraţi?

— Pe cei ce iubesc să privească adevărul”, citim în *Republica*[1]. Numai că Platon însuşi nu e tocmai iubitor de adevăr când face o atare declaraţie. El de fapt nu împărtăşeşte conţinutul acesteia, pentru că în alte locuri declară fără ocolişuri că ţine de privilegiile regale ale suveranului să se folosească din plin de minciuni şi înşelătorie. „Se cuvine, deci, ca doar cârmuitorii cetăţii să mintă, fie pe duşmani, fie pe cetăţeni, având în vedere folosul cetăţii; tuturor celorlalţi însă nu li se dă voie să mintă.”[2]

„Având în vedere folosul cetăţii”, zice Platon. Vedem aici din nou că apelul la principiul utilităţii colective reprezintă reperul etic de bază. Moralitatea totalitară trece peste orice alt considerent, chiar şi peste definiţia filosofului, adică peste Ideea de filosof. Abia dacă mai e nevoie de precizarea că, potrivit aceluiaşi principiu al oportunităţii politice, supuşii trebuie forţaţi să spună adevărul. „Dacă cârmuitorul l-ar prinde minţind pe *vreun alt cetăţean...* l-ar pedepsi ca pe unul ce aduce asupra cetăţii o nenorocire...” [3] Numai în acest sens, un pic neaşteptat, cârmuitorii platonicieni – regii-filozofi – sunt iubitori ai adevărului.

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

I

Platon se foloseşte de exemplul medicului pentru a ilustra această aplicare a principiului utilităţii colective. Exemplul este bine ales, deoarece lui Platon îi place să-şi închipuie misiunea sa politică după modelul misiunii unui tămăduitor sau salvator al corpului bolnav al societăţii. Iar

rolul pe care îl atribuie medicinei aruncă lumină asupra caracterului totalitar al cetăţii lui Platon, unde interesul de stat domină viaţa cetăţeanului începând cu zămislirea lui şi terminând cu înmormântarea. Platon interpretează medicina ca pe o formă a politicii sau, după cum se exprimă el, „îl priveşte pe Asclepios, zeul medicinei, ca pe un om politic” 4. Arta medicală, explică el, nu trebuie să-şi propună drept scop lungirea vieţii, ci doar interesul statului. „Oriunde există o bună rânduială, fiecare are de îndeplinit o anume treabă în cetate pe care trebuie s-o îndeplinească şi nimeni nu are răgaz să-şi petreacă viaţa dofto-ricindu-şi suferinţa”. Medicul, aşadar, „n-are dreptul să acorde îngrijiri cuiva care nu e în stare să-şi îndeplinească îndatoririle sale obişnuite; pentru că un asemenea om nu este folositor nici lui însuşi, nici statului”. La aceasta se mai adaugă considerentul că un asemenea om „ar putea să aibă copii, care, probabil, ar fi şi ei bolnavi” şi care ar deveni şi ei o povară pentru stat. (La bătrâneţe, cu toate că ajunsese să urască şi mai mult individualismul, Platon vorbeşte despre medicină pe un ton mai personal. El îl înfierează pe medicul care îi tratează şi pe cetăţenii liberi de parcă ar fi sclavi, „dând porunci ca un tiran a cărui voinţă este lege şi alergând apoi la următorul pacient-sclav” 5, şi pledează pentru mai multă blândeţe şi răbdare în acordarea îngrijirilor medicale, cel puţin în cazul persoanelor care nu sunt sclavi.) Privitor la folosirea minciunii şi a înşelăciunii, Platon ţine să sublinieze că acestea sunt „de folos numai în chip de leac” 6; însă cârmuitorul statului, insistă el, nu trebuie să se poarte ca unul din acei „medici obişnuiţi” care n-au curajul să administreze medicamente puternice. Regele-filo-zof, care, în calitatea sa de filosof, iubeşte adevărul, trebuie să fie, ca rege, „un om mai curajos”, decis „să administreze numeroase minciuni şi amăgiri” – spre folosul celor cârmuiţi, se grăbeşte Platon să adauge. Ceea ce înseamnă, după cum ştim deja şi după cum aflăm aici din nou din referirea sa la medicină, „spre folosul statului”. (Kant a făcut odată, într-un spirit foarte diferit, observ

vaţia că dictonul „Adevărul e cea mai bună politică”, s-ar putea să nu fie îndeobşte acceptat, dar că „Adevărul e mai bun decât politica” este incontestabil.) 7

La ce fel de minciuni se gândeşte Platon atunci când îi îndeamnă pe cârmuitorii săi să folosească leacuri puternice? Crossman subliniază pe bună dreptate că Platon se gândeşte la „propagandă, la tehnica influenţării comportamentului... majorităţii celor cârmuiţi” 8. În mod sigur, Platon s-a gândit în primul rând la aceştia; nu pot însă să fiu de acord cu Crossman atunci când sugerează că minciunile propagandistice erau destinate doar celor cârmuiţi, în timp ce cârmuitorii trebuiau să constituie o inteligheţia perfect edificată. În ce mă priveşte, cred că ruptura totală a lui Platon cu tot ceea ce aduce a intelectualism socratic nu este nicăieri mai evidentă decât în locul unde el îşi exprimă de două ori speranţa că până şi *cârmuitorii înşişi,* cel puţin după câteva generaţii, ar putea fi făcuţi să accepte cea mai mare minciună propagandistică a sa – rasismul, Mitul Sângelui şi Gliei, cunoscut drept Mitul Metalelor din Om şi al Celor Iviţi din Pământ. Aici vedem cum principiile utilitare şi totalitare ale lui Platon îşi subordonează tot restul, chiar şi privilegiul cârmuitorului de a cunoaşte adevărul şi de a pretinde să i se spună adevărul. Motivul dorinţei lui Platon ca înşişi cârmuitorii să ajungă să creadă în minciunile propagandei rezidă în speranţa sa de a amplifica efectul ei global, adică de a consolida dominaţia rasei stăpânitoare şi, în cele din urmă, de a zăgăzui orice schimbare politică.

II

Platon prefaţează Mitul Sângelui şi Gliei cu recunoaşterea făţişă a faptului că este vorba de o înşelătorie. „Dar care ar fi oare mijlocul – întreabă personajul Socrate din *Republica* – de a-i face să creadă, dintre acele minciuni necesare despre care vorbeam, una vrednică de tot, astfel încât să fie convinşi, mai întâi de toate, cârmuitorii înşişi, iar dacă aceasta nu este cu

putinţă, măcar restul cetăţii?” 9 Este interesant să luăm aminte la folosirea expresiei „să fie convinşi”. A convinge pe cineva să creadă într-o minciună înseamnă, la drept vorbind, a-l induce în eroare sau a-l păcăli; încât ar fi fost mai consonant cu cinismul nedisimulat al pasajului să fie tradus prin „astfel încât să fie păcăliţi, mai întâi de toate, cârmuitorii

Înşişi”. Dar Platon foloseşte foarte frecvent termenul „convingere”, iar apariţia lui aici aruncă lumină şi asupra altor pasaje. îl putem lua drept un avertisment că şi în acestea Platon s-ar putea să aibă în vedere minciunile propagandistice; cu deosebire atunci când afirmă că omul politic trebuie să cârmuiască „prin convingere şi constrângere” 10.

După ce anunţă minciuna sa „vrednică de tot”, Platon, în loc să treacă direct la povestirea Mitului său, dezvoltă mai întâi o lungă prefaţă, similară oarecum lungii prefeţe care precede descoperirea de către el a dreptăţii; ceea ce constituie, cred, un indiciu al neliniştii sale. Pare-se că nu se aştepta ca propunerea pe care urma s-o facă să se bucure de o bună primire din partea cititorilor. Mitul însuşi dezvoltă două idei. Prima este de a întări apărarea ţării-ma-mă; este ideea că războinicii cetăţii sunt autohtoni, „născuţi din pământul ţării lor” şi gata să o apere pe aceasta, care este mama lor. Desigur, nu această veche şi bine cunoscută idee constituie motivul ezitării lui Platon (deşi modul în care e redactat dialogul o sugerează în mod subtil). Cea de a doua idee, însă, este mitul rasismului: „Zeul... a amestecat aur în facerea acelora dintre voi în stare să conducă... Câţi le sunt acestora ajutoare, au argint în amestec, iar fier şi aramă se află la agricultori şi la ceilalţi meseriaşi”. 11 Aceste metale sunt ereditare, ele sunt caracteristici rasiale. În acest pasaj, unde Platon, în mod ezitant, introduce pentru prima dată rasismul său, el admite posibilitatea naşterii unor copii în care să fie prezent şi un metal diferit de cel al părinţilor

săi; şi trebuie să recunoaştem că el formulează aici următoarea regulă: dacă în vreuna din clasele inferioare „s-ar naşte vreun copil având în el aur sau argint, să-l cinstească, urcându-l printre paznici, ori printre ajutoare”. Această concesie este însă revocată în pasajele ulterioare ale *Republicii* (precum şi în *Legile),* îndeosebi în povestea despre Căderea Omului şi despre Număr12, citată parţial mai sus, în capitolul 5. Din acest pasaj aflăm că din clasele superioare trebuie exclus *orice* amestec al vreunuia din metalele fără valoare. Posibilitatea amestecului şi a schimbărilor corespunzătoare de statut social înseamnă deci numai atât, că copiii de obârşie nobilă dar degeneraţi pot să retrogradeze.

* în versiunea românească a *Republicii* lui Platon, locul respectiv este redat, de altfel, prin „minţiţi fiind, mai înainte de toate, cârmuitorii înşişi”. Noi ne-am aliniat aici traducerii engleze, de care se leagă comentariul ce urmează imediat, al lui Popper, despre „convinşi” şi „a convinge”. *(N. t.)*

nu însă şi că cei de obârşie umilă ar putea să urce. Modul în care orice amestec de metale duce inevitabil la distrugere este descris în pasajul final al poveştii despre Căderea Omului: „Amestecându-se laolaltă argintul cu fierul şi aurul cu arama, vor apărea o inegalitate şi un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna război şi ură. Trebuie deci spus că *vrajba este partea acestui neam,* oriunde ar apărea”. 13 în această lumină trebuie să-l privim faptul că Mitul celor Iviţi din Pământ se încheie cu plăsi muirea cinică a unei profeţii, rostite de un oracol imaginar, cum că „cetatea va fi nimicită atunci când vor fi paznici de fier sau când omul de aramă va sta să păzească” 14. Faptul că Platon a pregetat să-şi proclame rasismul de la bun început în forma lui mai radicală arată, presupun, că el ştia cât de opus era acesta tendinţelor democratice şi umanitare din vremea sa.

Având în vedere că Platon a admis fără înconjur că

Mitul Sângelui şi Gliei, oferit de el, este o minciună propagandistică, atitudinea comentatorilor faţă de acest mit este de natură să ne nedumerească. Adam, de exemplu, scrie: „Fără el, schiţa oferită statului ar fi incompletă. Avem nevoie de o garanţie privind permanenţa cetăţii...; şi nimic nu putea fi mai concordant cu *spiritul predominant moral şi religios...* al educaţiei lui Platon decât plasarea acestei garanţii nu *în raţiune, ci în credinţă". 1** Sunt de acord (deşi Adam nu s-a gândit chiar la acest lucru) că nimic nu e mai concordant cu moralitatea totalitară a lui Platon decât pledoaria sa în favoarea minciunilor propagandistice. Nu prea pot să înţeleg însă cum poate comentatorul religios şi idealist să plaseze prin implicaţie religia şi credinţa la nivelul unei minciuni oportuniste, în fapt, comentariul lui Adam aminteşte de convenţionalismul lui Hobbes, de concepţia conform căreia dogmele religiei-deşi nu jşârtf adevărate, reprezintă un foarte convenabil şi indispensabil instrument politic. De unde se vede că Platon a fost, în fond, mult mai convenţionalist decât am putea să ne închipuim. El nu se dă înapoi nici chiar de la statornicirea unei credinţe religioase „prin convenţie" (nu putem să nu recunoaştem francheţea cu care admite că ea este doar o plăsmuire), pe când reputatul convenţionalist Prota-goras credea, cel puţin, că legile, deşi sunt opera noastră, sunt elaborate cu ajutorul inspiraţiei divine. Este greu de înţeles de ce aceia dintre comentatorii16 lui Platon care elogiază lupta sa împotriva convenţionalismului subversiv al sofiştilor şi pentru stator

nicirea unui naturalism spiritual bazat în cele din urmă pe religie, nu-l dezaprobă pentru faptul de a fi făcut dintr-o convenţie, sau mai curând dintr-o invenţie, baza ultimă a religiei. În fapt, atitudinea lui Platon faţă de religie, aşa cum ni se descoperă ea în minciuna sa „inspirată", este practic identică cu cea a iubitului său unchi Critias, strălucitul fruntaş al celor Treizeci de Tirani,

care a instaurat la Atena, după războiul peloponeziac, un regim sângeros **şi lipsit de glorie. Un poet pe nume Critias a fost primul care** a **preamărit minciunile propagandistice,** a **căror născocire o descrie în versuri viguroase ce aduc laudă omului înţelept şi viclean care a urzit religia cu scopul de a-i „convinge" pe oameni, adică de a-i aduce la supunere prin ameninţări.**[17]

„... Atunci, pare-mi-se.

Pentru prima oară un om isteţ şi iscusit la minte A născocit pentru muritori teama de zei... A introdus cea mai ademenitoare dintre învăţături A învăluit adevărul cu vorbă mincinoasă. Mai afirmă că zeii sălăşluiesc în locul cu care, Rostindu-l, **îi** înspăimântă **cumplit pe oameni – ... Pe bolta rotitoare a cerului deasupra unde observa că sunt scăpărări de fulger, şi pocnetele grozave Ale tunetului şi alcătuirea înstelată a cerului... Astfel de spaime a presărat el în jurul oamenilor, Datorită cărora a construit în chip măiestru prin cuvântul său, Divinitatea, şi a instalat-o la** locui **cuvenit, şi a stins cu desăvârşire lipsa de legi prin legiuiri".**

În viziunea lui Critias, religia nu este altceva decât „minciuna **vrednică de tot" a unui mare şi isteţ om politic. Platon dezvoltă idei izbitor de asemănătoare, atât în introducerea la Mitul din *Republica* (unde admite fără ocolişuri că Mitul e o minciună) cât şi în *Legile,* unde spune că instituirea de rituri şi de zei se cuvine a fi făcută „de un mare gânditor"** [18]**.**

— Să fie însă acesta întregul adevăr despre atitudinea religioasă a lui Platon? A fost oare Platon *doar* **un oportunist în aceste chestiuni, iar spiritul foarte diferit al scrierilor sale mai timpurii a fost oare doar socratic? Fireşte că n-avem cum să răspundem cu certitudine la această întrebare, deşi simt, intuitiv,** că până şi în scrierile mai târzii transpar câteodată şi sentimente **reli**

gioase mai genuine. Cred însă că ori de câte ori e vorba de chestiuni religioase privite în raportul lor cu politica, oportunismul lui Platon covârşeşte toate celelalte sentimente. Astfel, el cere, în *Legile,* cele mai aspre pedepse chiar şi pentru oameni cinstiţi şi onorabili 19, dacă opiniile lor despre zei se abat de la cele susţinute de stat. Sufletele lor trebuie tratate de către un Consiliu nocturn de inchizitori20 şi dacă nu se căiesc sau dacă repetă delictul, acuzaţia de impietate înseamnă moartea. Uitase oare că Socrate a căzut victimă aceleiaşi acuzaţii?

Din doctrina religioasă **centrală** a **lui** Platon se vede că aceste **postulate se inspiră nu din credinţa religioasă ca atare, ci în principal din interesul de stat. Zeii, afirmă el în *Legile,* pedepsesc aspru pe toţi cei greşit situaţi în conflictul dintre bine şi rău, conflict explicat ca fiind acelaşi cu cel dintre colectivism şi individualism21. Iar zeii, insistă el, se preocupă activ de oameni, nefiind simpli spectatori. Este cu neputinţă să fie îmbunaţi; nici prin rugăciuni, nici prin sacrificii nu pot fi îndepărtate pedepsele lor.22 Interesul politic ce stă în spatele acestei teorii este clar şi devine şi mai clar în lumina exigenţei lui Platon ca statul să înăbuşe orice îndoială privitor la vreo parte a acestei dogme politico-religioase şi îndeosebi la doctrina că Zeii nu se abţin niciodată să pedepsească.**

Dat fiind oportunismul lui Platon şi teoria sa despre minciuni, spusele sale sunt, firește, greu de interpretat. În ce măsură credea el în teoria sa despre dreptate? în ce măsură credea în adevărul doctrinelor religioase pe care le predica? N-a fost cumva el însuşi un ateu, în ciuda pretenţiei sale de a fi pedepsiţi ceilalţi atei (mai mici)? Deşi nu putem spera să dăm un răspuns hotărât la vreuna din aceste întrebări, este, cred, greu şi incorect din punct de vedere metodologic să nu-i acordăm lui Platon măcar

beneficiul îndoielii, în particular, este, cred, greu de pus sub semnul întrebării sinceritatea funciară a credinţei sale în nevoia urgentă de a bloca orice schimbare. (Voi reveni asupra acestei chestiuni în capitolul 10.) Pe de altă parte, nu ne putem îndoi că Platon subordonează iubirea socratică pentru adevăr principiului mai fundamental că dominaţia clasei stăpânitoare trebuie consolidată.

Este, însă, interesant de observat că teoria adevărului a **lui Platon este ceva mai puţin radicală decât teoria sa** despre dreptate. Dreptatea, după cum am văzut, este definită, practic, drept ceea ce

serveşte intereselor statului totalitar. Ar fi existat, firește, posibilitatea ca şi conceptul de adevăr să fie definit în aceeaşi manieră utilitară sau pragmatică. Mitul este adevărat – putea să spună Platon – deoarece tot ce serveşte intereselor statului meu trebuie crezut şi deci trebuie numit „adevărat”; alt criteriu al adevărului nu trebuie să existe. În teorie, un pas analog a fost făcut în fapt de către succesorii pragmatişti ai lui Hegel; în practică, el a fost făcut de Hegel însuşi şi de succesorii săi rasişti. Platon a păstrat însă suficient de mult din spiritul socratic, pentru a recunoaşte cu candoare că minţea. Pasul făcut de şcoala lui Hegel ar fi fost, cred, de neconceput pentru vreunul din cei ce stăteau în preajma lui Socrate.23

III

Atât despre rolul jucat de Ideea de Adevăr în statul ideal al lui Platon. Dar, pe lângă Dreptate şi Adevăr, trebuie să mai examinăm şi alte câteva Idei, cum ar fi cele de Bine, Frumos şi Fericire, dacă vrem să înlăturăm obiecţiile, ridicate în capitolul 6, împotriva interpretării date de noi programului politic al lui Platon ca fiind pur totalitar şi ca fiind bazat pe istoricism. Discuţia asupra acestor Idei, ca şi asupra celei de înţelepciune, despre care

am spus deja câteva lucruri în capitolul precedent, ar putea să debuteze printr-o analiză a rezultatului oarecum negativ la care am ajuns în discuţia privitoare la Ideea de Adevăr. Pentru că acest rezultat ridică o nouă problemă: De ce pretinde Platon ca filosofii să fie regi sau regii filosofi, dacă îl defineşte pe filosof ca pe un iubitor al adevărului, iar pe de altă parte insistă că regele trebuie să fie „mai curajos" şi să se folosească de minciuni?

La această întrebare nu se poate răspunde, firește, decât într-un fel, şi anume că, folosind termenul „filosof, Platon are de fapt în vedere ceva foarte diferit. Într-adevăr, am văzut în capitolul precedent că filosoful său nu este un căutător devotat al înţelepciunii, ci este posesorul satisfăcut al acesteia; este un om învăţat, un înţelept. Ceea ce cere Platon. deci. este domnia celor învăţaţi – *sofocraţia,* dacă îi putem spune aşa. Pentru a înţelege această exigenţă a sa, trebuie să încercăm să aflăm din pricina căror funcţii cârmuitorul stalului lui Platon este de dorit să posede cunoaştere, să fie „i filosof pe deplin format", cum se exprimă Platon. Funcţiile pe care urmează să le examinăm pot fi împărţite în două grupuri principale – funcţii legate de *întemeierea* statului şi funcţii legate de *menţinerea* lui.

IV

Prima şi cea mai importantă funcţie a regelui filosof este cea de întemeietor şi legiuitor al statului. E clar de ce pentru această sarcină Platon are nevoie de un filosof. Pentru ca statul să fie stabil, el trebuie să fie o copie fidelă a Formei sau Ideii divine de Stat. Or, numai un filosof pe deplin versat în cea mai înaltă dintre ştiinţe, dialectica, este în măsură să contemple şi să imite Originalul ceresc. Pe acest element se pune un mare accent în acea parte a *Republicii* unde Platon dezvoltă argumentele sale în favoarea suveranităţii filozofilor24. Filosofilor „le place să contemple adevărul", iar adevăratului iubitor îi place să contemple întregul, nu doar părţile. Aşa se face că filosoful nu iubeşte, asemeni oamenilor obişnuiţi, lucrurile sensibile cu „sunetele frumoase, culorile şi formele" lor, ci vrea „să

vadă şi să îndrăgească frumosul însuşi" – Forma sau Ideea de Frumos. *În felul acesta, Platon dă termenului „filosof un nou înţeles, acela* de iubitor şi privitor al lumii divine a Formelor sau Ideilor. Aşa fiind, filosoful este omul ce poate să devină întemeietorul unei cetăţi virtuoase25: „Filosoful având de-a face cu ceea ce este divin…", pentru el poate deveni necesar „să se preocupe a împlânta acele tipuri, pe care le vede dincolo", înfăptuind viziunea sa cerească despre cetatea ideală şi cetăţenii ei ideali. El este asemeni unui desenator sau pictor ce se foloseşte de un „model divin". Numai adevăraţii filosofi pot „să schiţeze forma constituţiei statului", pentru că numai ei pot să vadă originalul şi pot să-l imite, „privind în ambele direcţii, de la model la imagine, şi înapoi, de la imagine la model".

Ca „pictor al constituţiilor" 26, filosoful trebuie să fie ajutat de lumina binelui şi a înţelepciunii. Vom adăuga câteva observaţii referitoare la aceste două idei şi la semnificaţia pe care o au pentru exercitarea de către filosof a funcţiei de întemeietor al cetăţii.

Ideea de Bine platoniciană stă cel mai sus în ierarhia Formelor. Ea este soarele lumii divine a Formelor sau Ideilor, care nu doar răspândeşte lumină asupra tuturor celorlalţi membri, ci este şi

Izvorul existenţei lor.27 Ea este de asemenea izvorul sau cauza oricărei cunoaşteri şi a oricărui adevăr.28 Puterea de a vedea, preţui şi cunoaşte Binele este, astfel, indispensabilă29 dialecticianului. Fiind soarele şi izvorul de lumină în lumea Formelor, ea îi permite filozofului-pictor să discearnă obiectele ce-l preocupă. Funcţia sa este, astfel, de cea mai mare importanţă pentru întemeietorul cetăţii. Nu ni se dă însă mai **mult decât** această informaţie pur formală. Ideea de Bine a lui Platon nu joacă nicăieri un rol etic sau politic mai direct; nu aflăm nicăieri care fapte sunt bune sau generatoare de **bine, exceptând binecunoscutul cod moral colectivist ale**

cărui precepte sunt înfăţişate fără a se face apel la Ideea de Bine. **Remarcile** că **Binele este scopul, că este dorit de fiecare om30 nu ne dau nici ele lămuriri în plus. Acest formalism găunos este şi mai pronunţat în *Philebos,* unde Binele apare identificat31 cu Ideea de „măsură" sau „medie". Iar când citesc relatarea că Platon, în faimoasa sa prelegere „Despre Bine", a dezamăgit un auditoriu necultivat definind Binele drept „clasa celor determinate concepută ca o unitate", nu pot decât să simpatizez cu auditoriul. În *Republica,* Platon recunoaşte deschis32 că nu poate să explice ce anume înţelege prin „Bine". Singura sugestie practică de care beneficiem este cea menţionată la începutul capitolului 4 – că bun este tot ceea ce prezervă, iar rău tot ceea ce duce la corupţie sau degenerare. (Aici însă „bun" nu pare să fie acelaşi lucru cu Ideea de Bine, ci mai curând o proprietate a lucrurilor care le face să semene cu ideile.) Binele este deci o stare de lucruri neschimbătoare, încremenită; este starea de repaus a lucrurilor.**

Toate acestea nu par să ne îndepărteze prea mult de totalitarismul politic al lui Platon; iar analiza *Ideii de înţelepciune* duce la rezultate la fel de dezamăgitoare. Înţelepciunea, după cum am văzut, nu înseamnă pentru Platon înţelegerea socratică a propriilor limitări; şi nu înseamnă nici ceea ce majoritatea dintre noi ne-am **aştepta – o preocupare plină de căldură pentru umanitate şi pentru cele omeneşti şi o înţelegere salutară a lor. Înţelepţii lui Platon, superior preocupaţi de problemele unei lumi superioare, „nu au răgaz să privească în jos, la preocupările omeneşti...; ci privesc şi contemplă realităţile... care rămân în bună ordine şi potrivit cu raţiunea". Învăţătura potrivită** este cea care-l face pe om înţelept. „Firile filosofice... iubesc învăţătura care le face

vădită acea esenţă permanentă şi neschimbătoare prin naştere ori pieire…” Ceea ce spune Platon despre înţelepciune nu pare să ne ducă dincolo de idealul imobilismului.

Analiza funcţiilor proprii întemeietorului cetăţii n-a dezvăluit elemente etice noi în doctrina lui Platon, dar ne-a arătat că există un motiv determinat ca întemeietorul cetăţii să trebuiască să fie un filosof. Aceasta nu îndreptăţeşte însă exigenţa suveranităţii permanente a filosofului; explică doar de ce filosoful trebuie să fie cel dintâi legiuitor, dar nu şi de ce e nevoie ca el să fie cârmuitorul **permanent, mai cu seamă dacă ne gândim că niciunul din cârmuitorii de mai târziu nu trebuie să facă vreo schimbare. Pentru o justificare deplină a exigenţei ca filosofii să cârmuiască trebuie, de aceea, să mai analizăm sarcinile legate de menţinerea cetăţii.**

Ştim din teoriile sociologice ale lui Platon că statul, odată creat, va continua să fie stabil cât timp nu se produce vreo sciziune în unitatea clasei stăpânitoare. Educarea acestei clase este, de aceea, marea funcţie păstrătoare a suveranului, o funcţie ce trebuie exercitată mereu, cât timp există statul. În ce măsură îndreptăţeşte ea exigenţa ca un filosof să cârmuiască? Pentru a răspunde la această întrebare, vom deosebi iarăşi, în cadrul acestei funcţii, între două activităţi diferite: supravegherea educaţiei şi supravegherea procreaţiei **eugenice.**

De ce trebuie ca supraveghetorul educaţiei să fie un filosof? De ce nu este suficient ca, odată statornicit statul şi sistemul său educaţional, misiunea supravegherii să fie încredinţată unui general cu experienţă, unui rege-soldat? La aceasta nu e suficient să se răspundă că sistemul educaţional trebuie să furnizeze nu numai soldaţi, ci şi filosofi, trebuind, de aceea, să aibă ca supraveghetori nu numai soldaţi, ci şi filosofi; pentru că dacă n-ar fi

nevoie de filosofi pentru supravegherea educaţiei şi pentru cârmuire permanentă, atunci n-ar fi nevoie nici ca sistemul educaţional să producă noi filosofi. Exigenţele ca atare ale sistemului educaţional nu pot să îndreptăţească nevoia de filosofi din statul lui Platon sau postulatul ca guvernanţii să fie neapărat filosofi. Lucrurile ar sta, firește, altfel dacă educaţia, pe lângă scopul de a servi interesul statului, ar

avea la Platon şi un scop individualist; bunăoară, scopul de a dezvolta aptitudinile filosofice de dragul lor înşile. Când ştim însă (am văzut-o în capitolul precedent) cât de mult se temea Platon să permită ceva ce ar aduce cât de cât a gândire independentă33; şi când vedem acum că scopul teoretic ultim al educaţiei sale filosofice era doar o „cunoaştere a Ideii de Bine" neînstare să ofere o desluşire edificatoare a acestei Idei, începem să ne dăm seama că nu aceasta poate fi explicaţia. Impresie coroborată şi de ceea ce ne amintim din capitolul 4, unde am văzut că Platon cerea să se impună restricţii şi educaţiei „muzicale" ateniene. Marea însemnătate acordată de Platon educaţiei filosofice a cârmuitorilor se cere explicată prin alte motive – prin motive de ordin pur politic.

Motivul principal pe care cred că îl pot sesiza este nevoia de a spori la maximum autoritatea cârmuitorilor. Dacă educaţia auxiliarilor se desfăşoară aşa cum trebuie, vor exista din belşug soldaţi buni. Aptitudinile militare, oricât de remarcabile, s-ar putea deci să nu fie de-ajuns pentru statornicirea unei autorităţi necontestate şi Incontestabile. O asemenea autoritate are nevoie de titluri mai înalte. Platon o întemeiază pe pretenţia înzestrării cârmuitorilor săi cu puteri supranaturale, mistice. Cârmuitorii nu sunt asemeni altor oameni. Ei aparţin unei alte lumi, ei comunică cu divinul. Astfel, regele-filozof pare a fi, în parte, o copie a regilor-preoţi, vracilor sau şamanilor tribali, instituţie pe care am menţionat-o în legătură cu Heraclit. (Instituţia regilor-preoţi, vracilor sau

şamanilor tribali pare să fi influenţat şi vechea sectă pitagoreică, cu uimitor de naivele ei tabuuri tribale. Cele mai multe din ele se pare că fuseseră abandonate încă înainte de Platon. A rămas însă pretenţia pitagoreicilor de a-şi întemeia autoritatea pe o bază supranaturală.) Aşadar, educaţia filosofică a lui Platon are o funcţie politică precisă. *Ea imprimă un semn distinctiv cârmuitorilor şi ridică o barieră între ei şi cei cârmuiţi. (*Aceasta a rămas o funcţie de căpetenie a educaţiei „superioare" până şi în zilele noastre.) înţelepciunea platoniciană se dobândeşte în bună parte în vederea statornicirii unei dominaţii de clasă politice permanente. Ea poate fi caracterizată drept o „medicină" politică graţie căreia posesorii ei. vracii, capătă puteri mistice.34

Dar acesta nu poate fi răspunsul complet la întrebarea noastră privind funcţiile filosofului în stat. El înseamnă mai degrabă că întrebarea de ce este nevoie de un tilozol a fost doar deplasată şi

că acum va trebui să ne punem întrebarea analoagă privind funcţiile politice practice ale şamanului sau vraciului. Platon trebuie să fi avut în vedere un scop determinat atunci când a inventat învăţământul său filosofic specializat. Trebuie să căutăm o funcţie permanentă a cârmuitorului, analoagă funcţiei temporare a legiuitorului. Singura speranţă de a descoperi o asemenea funcţie o oferă domeniul creşterii şi educării rasei stăpânitoare.

VI

Cea mai bună cale de a afla de ce este nevoie de un filosof pentru funcţia de cârmuitor permanent este să întrebăm: ce se întâmplă, după opinia lui Platon, cu un stat ce nu este cârmuit în permanenţă de un filosof? Platon a dat un răspuns clar la această întrebare. Dacă paznicii statului, chiar şi ai unuia perfect, nu cunosc înţelepciunea pitagoreică şi Numărul platonician, rasa paznicilor şi odată cu ea statul întreg vor degenera cu necesitate.

Rasismul deţine, astfel, în programul politic al lui Platon, un rol mai central decât ne-am fi aşteptat la prima vedere. Întocmai cum Numărul rasial sau nupţial al lui Platon oferă cadrul sociologiei sale descriptive, „cadrul în care se plasează filosofia istoriei a lui Platon" (după cum se exprimă Adam), tot aşa el oferă cadrul exigenţei politice a lui Platon privind suveranitatea filosofilor. După cele spuse în capitolul 4 despre păstori sau crescători de vite ca întemeietori ai statului platonician, poate că nu ne va surprinde prea mult să aflăm că *regele* său este un rege-crescător sau educator. Unii s-ar putea arăta totuşi surprinşi că *filosoful* său se dovedeşte a fi un crescător (educator) filosofic. Necesitatea unei creşteri (educaţii) matematico-dialectice şi filosofice nu este cel mai neînsemnat dintre argumentele pe care se sprijină postulatul suveranităţii filosofilor.

Am arătat în capitolul 4 cum problema obţinerii unei rase pure de câini de pază umană este relevată şi dezvoltată în unele din primele părţi ale *Republicii.* Până acum însă n-am întâlnit niciun motiv plauzibil pentru care doar un filosof veritabil şi pe deplin format poate fi un educator politic competent şi eficient. Totuşi, după cum ştie orice crescător de câini, de cai sau de păsări, o creştere raţională este imposibilă fără un model, fără un scop care să-i călăuzească eforturile, fără un ideal de care să încerce să se apropie

prin metodele de împerechere şi de selecţie. Fără un asemenea standard, el n-ar putea decide niciodată dacă progenitura este „îndeajuns de bună"; n-ar putea vorbi niciodată de diferenţa dintre o „progenitură bună" şi una „nereuşită". Or, acest standard corespunde întocmai Ideii platonice a rasei pe care el urmăreşte s-o crească.

Aşa cum numai adevăratul filosof, dialecticianul, are, în concepţia lui Platon, capacitatea de a contempla originalul divin al cetăţii, tot aşa numai dialecticianul poate să contemple acel alt original divin – Forma sau Ideea de Om. Numai el este în stare să imite acest model,

să-l aducă din Cer pe Pământ35 şi să-l înfăptuiască aici. Această Idee de Om este o Idee regească. Ea nu reprezintă, cum au crezut unii, ceea ce e comun tuturor oamenilor, nu este conceptul universal de om. Ci este originalul divin al omului, un supraom neschimbător; un supragrec şi un suprastăpân. Filosoful trebuie să încerce să realizeze pe pământ ceea ce Platon descrie drept rasa oamenilor „celor mai de nădejde, mai curajoşi şi, pe cât se poate, mai mândri la înfăţişare... cu obârşie nobilă şi caracter impunător" 36. O rasă de bărbaţi şi de femei „oblăduiţi de spirite bune şi divini... sculptaţi în desăvârşită frumuseţe" 37 – rasă de stăpâni meniţi din fire să domnească.

Vedem că cele două funcţii fundamentale ale regelui-filozof sunt analoage: el trebuie să imite originalul divin al cetăţii şi trebuie, pe de altă parte, să imite originalul divin al omului. El este singurul care poate şi care simte nevoia de „a implânta acele tipuri, pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atât în viaţa privată, cât şi în cea publică" 38.

Acum putem înţelege de ce prima sugestie a lui Platon, cum că guvernanţii săi trebuie să posede o desăvârşire ieşită din comun, este făcută în acelaşi loc unde el susţine pentru prima dată că principiile creşterii animalelor trebuie aplicate şi speciei umane. Noi dăm cea mai mare atenţie, spune Platon, reproducerii animalelor. „Dacă reproducerea nu s-ar face aşa, nu socoteşti că rasa păsărilor şi a câinilor se va strica?" Inferând de aici că reproducerea oamenilor trebuie să beneficieze de aceeaşi grijă, „Socrate" exclamă: „Vai, prietene, tare de ispravă cârmuitori ne trebuie, dacă lucrurile merg la fel şi cu neamul omenesc!" 39 E o exclamaţie semnificativă; este una din primele aluzii la faptul că guvernanţii s-ar putea să formeze o clasă de oameni „tare de ispravă", care beneficiază de un

statut şi de o educaţie aparte; aluzie care ne

pregăteşte pentru formularea postulatului că ei trebuie să fie filosofi. Pasajul e însă şi mai semnificativ în măsura în care conduce direct la ideea lui Platon că este de datoria cârmuitorilor, ca medici ai neamului omenesc, să administreze minciuni şi înşelăciuni. Minciunile sunt necesare, afirmă Platon, „pentru ca turma să ajungă la cea mai mare desăvârşire". Principiile împerecherii trebuie ţinute „în ascuns faţă de toţi, în afara conducătorilor înşişi, pentru ca turma paznicilor să fie cât se poate de neînvrăjbită". Într-adevăr, îndemnul (citat mai sus) adresat cârmuitorilor de a fi mai curajoşi în administrarea minciunilor în chip de leac se plasează în acest context; el îl pregăteşte pe cititor pentru următoarea cerinţă, considerată de Platon deosebit de importantă. Cârmuitorii, decretează el[40], trebuie să pună la punct „un sistem ingenios de tragere la sorţi, astfel încât persoanele dezamăgite să dea vina pe lipsa de noroc, şi nu pe magistraţi" care, în taină, trebuie să aranjeze după calcule tragerea la sorţi a împerecherilor. Şi imediat după acest sfat josnic menit să permită eschivarea responsabilităţii (punându-l în gura lui Socrate, Platon întinează figura marelui său dascăl), „Socrate" dă o sugestie[41] care curând este preluată şi dezvoltată de Glaucon şi pe care de aceea o putem numi *Edictul glauconic.* Este vorba de dezgustătoarea lege[42] care obliga pe toată lumea, indiferent de sex, să se supună, pe durata războiului, dorinţelor celui ce a dat dovadă de curaj în luptă. „Atâta vreme cât ei s-ar găsi în acea campanie, nimănui să nu-i fie îngăduit să-l refuze pe acela care ar voi să-l sărute, pentru ca, dacă s-ar întâmpla să fie îndrăgostit de vreun bărbat sau de vreo femeie, să se arate încă mai zelos în a face isprăvi frumoase". Statul, se arată cu grijă în textul lui Platon, va avea de aici două avantaje diferite – mai mulţi viteji, datorită stimulentului menţionat, şi iarăşi mai mulţi viteji, datorită numărului mai mare de copii născuţi din viteji. (Acest din urmă avantaj, fiind mai important din unghiul politicii rasiale pe termen lung, este pus în gura lui „Socrate".)

VII

Pentru acest gen de procreaţie nu este nevoie de vreo pregătire filosofică specială. Procreaţiei filosofice îi revine însă rolul principal în contracararea pericolelor de degenerare. Pentru combaterea

acestor pericole este nevoie de un filosof pe deplin format, adică versat în matematica pură (inclusiv geometria în spaţiu), în astronomia pură, în teoria armoniei şi în ştiinţa ce reprezintă încoronarea tuturor celorlalte – dialectica. Numai cine cunoaşte tainele eugeniei matematice, ale Numărului platonic, poate să redea omului şi să păstreze pentru el fericirea de care a avut parte înaintea Căderii43. Toate acestea trebuie să ni le reamintim atunci când, după pronunţarea Edictului glauconic (şi după un interludiu în care este vorba de deosebirea naturală dintre greci şi barbari, corespunzătoare, susţine Platon, celei dintre stăpâni şi sclavi), este expusă doctrina pe care Platon o evidenţiază anume drept cerinţa sa politică centrală şi cea mai senzaţională – cea a suveranităţii regelui-filo-zof. Numai în felul acesta, susţine Platon, se poate pune capăt relelor în viaţa socială: răului ce bântuie statele, adică *instabilităţii politice,* precum şi cauzei sale mai ascunse, răului ce bântuie pe membrii neamului omenesc şi care este *degenerarea rasială.* Iată pasajul respectiv.44

„Am ajuns – zice Socrate – exact la problema pe care o asemuiam cu valul cel mai mare. Voi vorbi, totuşi, chiar dacă acest val va trezi în urmă-i un râs nemăsurat şi ne va inunda cu cea mai proastă reputaţie…” – „Vorbeşte!” zice Glaucon. – „Dacă, zice Socrate, ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filosofa autentic şi adecvat, şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă (şi dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu şi spre cealaltă, nu vor fi oprite [să procedeze astfel]), nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon,

pentru ce-taţi şi neamul omenesc”. (La care Kant a dat următoarea replică înţeleaptă… „E puţin probabil să se întâmple ca regii să devină filosofi, sau filosofii regi; şi nici nu-i de dorit, deoarece puterea strică negreşit judecata liberă a raţiunii. Este însă indispensabil ca un rege – sau un popor regesc, adică un popor care se autoguvernează – *să nu îndepărteze* pe filosofi, ci să le recunoască dreptul de a se rosti public”. 45)

Despre acest important pasaj platonician s-a spus pe drept cuvânt că reprezintă cheia întregii lucrări. Cuvintele cu care el se încheie, „pentru… neamul omenesc” reprezintă, cred, un gând întârziat, de însemnătate relativ mică în acest loc. Ele se cer, totuşi, comentate, dat fiind că obiceiul de a-l idealiza pe Platon a generat

Interpretarea 46 după care Platon ar vorbi aici despre „umanitate”, extinzând făgăduiala mântuirii de la cetăţi la „omenire ca întreg”. Trebuie spus, în legătură cu aceasta, că lui Platon îi este cu totul străină categoria etică de „umanitate” ca ceva ce transcende deosebirile dintre naţiuni, rase şi clase. În fapt, avem suficiente dovezi de ostilitate a lui Platon faţă de crezul egalitar, ostilitate ce răzbate din atitudinea sa faţă de Antistene47, un bătrân discipol şi prieten al lui Socrate. Antistene a aparţinut şi şcolii lui Gorgias, asemeni lui Alcidamas şi Lycophron, ale căror teorii egalitare pare să le fi preluat în doctrina mai cuprinzătoare a frăţiei tuturor oamenilor şi a imperiului universal al oamenilor.48 Acest crez este atacat în *Republica* prin corelarea inegalităţii naturale dintre greci şi barbari cu cea dintre stăpâni şi sclavi; şi se întâmplă ca acest atac să fie lansat49 imediat înainte de pasajul-cheie pe care îl discutăm aici. Din aceste motive şi din anumite altele50 nu pare hazardat să presupunem că, vorbind despre răul ce bântuie neamul omenesc, Platon făcea aluzie la o teorie cu care cititorii săi erau îndeajuns de familiarizaţi în acest loc – la teoria sa că prosperitatea statului depinde, în cele din urmă, de „natura” membrilor

individuali ai clasei dominante; şi că natura lor, precum şi cea a neamului sau progeniturii lor este, la rândul ei, ameninţată de relele unei educaţii individualiste şi, ceea ce e şi mai important, de degenerarea rasială. Remarca lui Platon, cu aluzia ei clară la opoziţia dintre repausul divin şi răul schimbării şi decăderii, prefigurează mitul Numărului şi al Căderii Omului51.

E cât se poate de firesc că Platon face aluzie la rasismul său în acest pasaj-cheie în care formulează cel mai important postulat politic al său. Pentru că, în lipsa unor stăpâni care „vor filosofa autentic şi adecvat", fiind versaţi în toate acele ştiinţe pe care se sprijină eugenia, statul e sortit pieirii. În povestea Numărului şi a Căderii Omului, Platon ne spune că unul din păcatele dintâi şi fatale comise de paznicii degeneraţi va fi lipsa lor de interes pentru eugenie, pentru supravegherea şi verificarea purităţii rasei: „Cârmuitorii... nu vor fi îndeajuns de buni păzitori spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca şi alor voastre – cea de aur, de argint, de aramă şi de fier". 52

Necunoaşterea misteriosului Număr nupţial este cea care duce la toate acestea. Dar Numărul a fost, neîndoielnic, invenţia lui Platon însuşi. (El presupune teoria armoniei, iar aceasta! a rândul ei. presupune geometria în spaţiu, care în momentul compunerii

Republicii era o ştiinţă nouă.) Vedem astfel că nimeni în afară de Platon însuşi nu cunoştea secretul şi cheia calităţii de bun paznic. Ceea ce nu poate să însemne decât un singur lucru. Regele-filozof este Platon însuşi, iar *Republica* formula revendicarea de către Platon a puterii regale – putere ce socotea că i se cuvine, de vreme ce întrunea deopotrivă cerinţa de a fi filosof şi calitatea de descendent şi moştenitor legitim al lui Codros martirul, ultimul dintre regii Atenei care, potrivit spuselor lui Platon, s-ar fi jertfit pe sine „spre a păstra regatul pentru copiii săi".

VIII

Odată ajunşi la această concluzie, multe lucruri ce altminteri ar fi rămas fără legătură se leagă între ele şi devin clare. Bunăoară, e greu să ne îndoim de faptul că lucrarea lui Platon, plină de aluzii la probleme şi personaje contemporane, a fost în intenţia autorului ei nu atât un tratat teoretic, cât un manifest politic de actualitate. „Îl răstălmăcim grav pe Platon – spune A.E. Taylor – dacă uităm că *Republica* nu este o simplă culegere de discuţii teoretice despre guvernământ... ci un proiect serios de reformă practică avansat de un atenian... înflăcărat, asemeni lui Shelley, şi «dornic să reformeze lumea»". 53 Observaţia e, fără îndoială, adevărată şi am fi putut să conchidem, chiar şi numai din acest considerent, că, descriindu-şi regii-filozofi, Platon trebuie să se fi gândit la vreunul dintre filosofii din vremea sa. Or, pe vremea când el scria *Republica,* în Atena existau numai trei oameni proeminenţi care s-ar fi putut pretinde filosofi: Antistene, Isocrate şi însuşi Platon. Dacă abordăm *Republica* ştiind acest amănunt, descoperim dintr-odată că, în discuţia despre caracteristicile regi-lor-filozofi, există un pasaj de oarecare întindere, care este în mod evident conceput de Platon astfel încât să cuprindă aluzii personale. Pasajul începe54 cu o aluzie transparentă la un personaj bine cunoscut, şi anume Alcibiade, şi se termină cu menţionarea făţişă a unui nume (cel al lui Theages) şi cu o referire la „Socrate" însuşi 55. În el se dă de înţeles că sunt foarte puţini cei care ar putea fi descrişi drept adevăraţi filosofi, eligibili pentru postul de rege-filozof. Alcibiade cel cu obârşie nobilă, care s-ar fi potrivit ca tip, a abandonat filosofia, în pofida străduinţelor lui

Socrate de a-l salva. Părăsită şi rămasă fără apărare, filosofia a fost revendicată de pretendenţi nevrednici. Până la urmă au rămas „tare puţini... cei care au de-a face cu filosofia aşa cum se cuvine". Din punctul de vedere la care am ajuns, ar trebui să ne aşteptăm ca „pretendenţii

nevrednici" să fie Antistene şi Isocrate cu şcoala lor (şi ca tot ei să fie cei a căror „înlăturare cu forţa" o cere Platon în pasajul-cheie despre regele-filozof). Şi există, într-adevăr, anumite dovezi independente ce vin în sprijinul acestei aşteptări.56 în mod similar, ar trebui să ne aşteptăm ca printre acei „tare puţini" pretendenţi vrednici să se numere Platon şi, eventual, unii din prietenii săi (poate Dion); şi într-adevăr, felul cum continuă acest pasaj nu prea lasă îndoială că Platon vorbeşte aici despre sine însuşi: „Dintre aceştia puţini... care văd bine sminteala mulţimii şi că nimeni... nu face ceva sănătos în cetate... Filosoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaş la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor şi e în primejdie să piară el înainte de a putea da sprijin cetăţii sau prietenilor... înţelegând el toate acestea, păstrează tăcerea şi îşi vede de ale lui..." 57 Puternicul resentiment exprimat în aceste cuvinte acre şi cum nu se poate mai nesocratice58 arată clar că sunt cuvintele lui Platon însuşi. Pentru a putea judeca însă până la capăt această mărturisire personală, ea trebuie comparată cu următoarea: „Nu este firesc ca un cârmaci să ceară mai-marilor să se lase conduşi de el, nici ca înţelepţii să meargă pe la curţile bogaţilor... Adevărul este că, indiferent dacă eşti bogat sau sărac, când suferi, alergi tu pe la porţile medicilor, iar oricine are nevoie să fie condus, aleargă el însuşi pe la porţile celui ce poate să-l conducă. Deci nu conducătorul cere de la cei conduşi să se lase conduşi, în situaţia în care, într-adevăr, aceasta le aduce folos". Cine nu percepe în acest pasaj ecoul unui imens orgoliu personal? Iată-mă, zice Platon, pe mine, conducătorul vostru firesc, regele-filozof care se pricepe să cârmuiască. Dacă mă vreţi, trebuie să veniţi la mine, şi dacă stăruiţi, s-ar putea să primesc să vă fiu conducător. Eu însă n-am să vin să v-o cerşesc. A crezut oare că vor veni? Ca în multe alte mari opere literare, în *Republica* sunt indicii că autorul ei nutrea speranţe de reuşită59 extravagante şi însufleţitoare ce alternau cu perioade de

deznădejde. Uneori, cel puţin, Platon spera că au să vină, aduşi de suc

cesul scrierii sale, de reputaţia sa de înţelept. Alteori însă simţea că scrierea sa nu va face decât să-i aţâţe şi să-i înfurie; să stârnească „un râs nemăsurat” şi să-i atragă atacuri defăimătoare, poate chiar moartea.

A fost un ambiţios? Aspiraţiile sale ţinteau foarte sus, spre aştri, spre cele divine. Mă întreb câteodată dacă entuziasmul pentru Platon nu se datorează în parte faptului că a dat expresie multor visuri tainice[60]. Chiar şi atunci când argumentează împotriva ambiţiei, nu putem să nu simţim că ambiţia e cea care-l inspiră. Filosoful, ne încredinţează el[61], nu e ambiţios; „cei meniţi să conducă doresc cel mai puţin să conducă”. Explicaţia oferită este însă condiţia prea înaltă a acestuia. Cel ce a sălăşluit printre lucrurile divine poate să coboare din înălţimile sale printre muritori, jertfindu-se de dragul intereselor statului. El nu e avid de putere; fiind însă din fire un conducător şi un mântuitor, este dispus să vină. Bieţii muritori au nevoie de el. Fără el, statul nu poate decât să piară, fiindcă doar el ştie secretul de a-l face să dăinuie – secretul de a opri degenerarea…

Cred că n-avem cum să ocolim faptul că în spatele suveranităţii regelui-filozof stă dorinţa de putere. Frumosul portret al suveranului este un autoportret. După ce ne revenim din şocul acestei descoperiri, putem privi cu alţi ochi acest portret menit să inspire teamă şi veneraţie; şi dacă izbutim să ne fortificăm cu o doză de ironie socratică, s-ar putea să nu ni se mai pară atât de înfricoşător. S-ar putea să începem să detectăm trăsăturile lui omeneşti, chiar prea omeneşti. S-ar putea chiar să ne încerce o mică părere de rău pentru Platon, care a trebuit să se mulţumească cu întemeierea primei catedre de filosofie, în locul primei regalităţi filosofice; care nu şi-a putut realiza niciodată visul, Ideea de regalitate pe care şi-o formase după propriul său chip. Fortificaţi cu această

doză de ironie, s-ar putea chiar să descoperim, în povestea lui Platon, o melancolică asemănare cu acea mică satiră, inocentă şi inconştientă, la adresa platonismului, povestea *Dulăului cel unt,* Tono, Marele danez, ce-şi formează ideea regească a „Marelui Câine" după propria sa înfăţişare (dar, din fericire, descoperă finalmente că el însuşi este Câinele cel Mare).62

Ce monument de micime umană este această idee a regelui-filozof. Ce contrast între ea şi simplitatea şi omenia lui Socraie.

care îl prevenise pe omul politic de pericolul de a se lăsa îmbătat de propria-i putere, desăvfrşire şi înţelepciune şi care încercase să-l facă să înţeleagă lucrul cel mai important – că suntem nişte efemere făpturi umane. Ce declin, de la această lume a ironiei, a raţiunii şi a bunei credinţe la regalitatea platonicianã a înţeleptului ale cărui puteri magice îl situează deasupra oamenilor de rând; nu însă destul de sus pentru a se abţine să recurgă la minciuni sau pentru a nu se preta la jalnica îndeletnicire a oricărui şaman – aceea de a vinde sau de a face farmece, în schimbul puterii asupra semenilor săi.

Capitolul 9

Estetism, perfecţionism, utopism

„Ca prim pas, totul trebuie făcut praf şi pulbere. Trebuie terminat cu toată blestemata asta de civilizaţie înainte de a putea aduce lumea într-o stare cât de cât decentă".

„Mourlan" în R.M. du Gard, *Familia Thibault*

Programul lui Platon presupune un mod de abordare a politicului ce mi se pare din cale-afară de periculos. Analiza lui este de mare însemnătate practică din punctul de vedere al ingineriei sociale raţionale. Abordarea platonicianã pe care o am în vedere poate fi caracterizată drept *inginerie utopică,* prin opoziţie cu un alt fel de inginerie socială pe care eu o consider singura raţională şi pe care am putea s-o numim *inginerie graduală.* Abordarea

utopică este cu atât mai periculoasă cu cât ar putea să pară că ea reprezintă alternativa evidentă la istoricismul extrem – la abordarea radical istori-cistă, conform căreia noi nu putem să modificăm cursul istoriei; în acelaşi timp, ea se înfăţişează ca un complement necesar la un istoricism mai puţin radical, cum este cel al lui Platon, care lasă loc intervenţiei umane.

Modul de abordare utopic poate fi descris după cum urmează. Orice acţiune raţională are în mod necesar un anumit scop. Ea este raţională exact în măsura în care urmăreşte în mod conştient şi consecvent acest scop şi îşi determină mijloacele în conformitate cu el. Aşadar, primul lucru pe care trebuie să-l facem dacă vrem să acţionăm raţional este să alegem scopul; şi trebuie să fim atenţi la stabilirea scopurilor noastre reale sau ultime, de care trebuie deosebite clar acele scopuri intermediare sau parţiale ce nu sunt de fapt decât mijloace sau paşi pe drumul spre scopul final. Dacă nu dăm atenţie acestei distincţii, atunci cu siguranţă nu vom da atenţie nici întrebării dacă respectivele scopuri parţiale sunt sau nu de natură să promoveze scopul final şi, ca atare, nu vom izbuti să acţionăm

raţional. Aceste principii, aplicate pe tărâmul activităţii politice, reclamă să determinăm scopul nostru politic final sau Statul Ideal, înainte de a întreprinde vreo acţiune practică. Numai după ce acest scop final a fost, cel puţin în linii mari, determinat, numai după ce suntem în posesia a ceva de genul unui proiect al societăţii pe care o dorim, numai atunci putem începe să căutăm cele mai bune căi şi mijloace pentru realizarea ei şi să întocmim un plan de acţiune practică. Acestea sunt preliminariile necesare ale oricărei iniţiative politice practice care poate fi numită raţională şi în mod deosebit ale ingineriei sociale.

Aceasta e, pe scurt, abordarea metodologică pe care eu o numesc inginerie utopică[1]. Ea este convingătoare şi atrăgătoare. Este, de fapt, tocmai genul de abordare

metodologică de natură să atragă pe toţi cei care ori nu sunt afectaţi de prejudecăţi istoriciste, ori reacţionează împotriva lor. Aceasta o face cu atât mai periculoasă, iar necesitatea de a o critica este cu atât mai imperativă.

Înainte de a trece la critica detaliată a ingineriei utopice, vreau să schiţez o altă concepţie despre ingineria socială, şi anume con| cepţia ingineriei graduale. Este o concepţie ce mi se pare sănătoasă din punct de vedere metodologic. Omul politic care adoptă această metodă poate să aibă sau să nu aibă în mintea sa un proiect de societate, poate să spere sau să nu spere că omenirea va realiza într-o bună zi un stat ideal, întronând fericirea şi perfecţiunea pe Pământ. El va fi însă conştient că această perfecţiune, dacă e în general posibil de obţinut, e un lucru foarte îndepărtat şi că fiecare generaţie de oameni, deci şi cea de acum, are anume pretenţii îndreptăţite; are, poate, nu atât dreptul de a fi făcută fericită, pentru că nu există mijloace instituţionale de a face pe cineva fericit, ci dreptul de a nu fi făcută nefericită, când acest lucru poate fi evitat. Oamenii au dreptul de a li se acorda tot ajutorul posibil în caz că suferă. Adeptul ingineriei graduale va adopta, în consecinţă, metoda depistării şi combaterii celor mai presante rele ale societăţii, şi nu pe cea a căutării binelui suprem şi ultim şi a luptei pentru înfăptuirea lui.2 Deosebirea e departe de a fi pur verbală. În realitate, ea este de cea mai mare importanţă. Este deosebirea dintre o metodă rezonabilă de ameliorare a vieţii omului şi o metodă care, dacă e pusă în aplicare, poate uşor să ducă la o creştere intolerabilă a suferinţei umane. Este deosebirea dintre o metodă ce poate fi aplicată în orice moment şi o metodă a cărei preconizare poate uşor să devină un

mijloc de continuă amânare a acţiunii până la o dată ulterioară, când se vor fi creat condiţii mai favorabile. Şi este, de asemenea, deosebirea dintre singura metodă de ameliorare a lucrurilor care până în prezent a dat cu adevărat roade, indiferent de timp şi loc (inclusiv în Rusia,

după cum vom vedea) şi o metodă care, oriunde a fost încercată, n-a dus decât la folosirea violenţei în locul raţiunii şi, până la urmă, la abandonarea dacă nu chiar a ei însăşi, în orice caz a proiectului iniţial.

În favoarea metodei ingineriei graduale poate fi invocat considerentul că o luptă sistematică împotriva suferinţei, a nedreptăţii şi a războiului are şanse mult mai mari de a întruni aprobarea şi asentimentul unui mare număr de oameni decât lupta pentru înfăptuirea unui ideal. Faptul că există rele sociale, altfel spus condiţii sociale în care mulţi oameni suferă, poate fi stabilit cu relativă siguranţă. Cei ce suferă sunt în măsură să judece singuri, iar ceilalţi nu prea au cum să nege că nu le-ar face plăcere să fie în locul lor. Despre o societate ideală este infinit mai greu să te rosteşti. Viaţa socială este atât de complicată încât nimeni sau foarte puţini pot să evalueze un proiect amplu de inginerie socială – dacă e realizabil, dacă realizarea lui ar fi o ameliorare reală, ce fel de suferinţe ar putea să implice şi care ar putea fi mijloacele de a-l înfăptui. Dimpotrivă, proiectele de inginerie graduală sunt comparativ simple. Ele sunt proiecte pentru câte o instituţie, spre exemplu medicală sau de asigurări pentru şomaj, pentru o instanţă de arbitraj, un buget anti-criză3 sau o reformă a învăţământului. Dacă nu se realizează aşa cum trebuie, prejudiciul nu e prea mare iar o reajustare nu e prea greu de efectuat. Ele sunt mai puţin riscante şi tocmai de aceea mai puţin controversabile. Dar dacă e mai uşor de realizat un consens rezonabil privitor la relele existente şi la mijloacele de a le combate decât privitor la un bine ideal şi la mijloacele de a-l transpune în viaţă, atunci există şi o speranţă mai mare ca prin folosirea metodei graduale să putem depăşi cea mai mare dificultate practică a oricărei reforme politice rezonabile, aceea de a folosi în execuţia programului raţiunea în locul pasiunii şi al violenţei. Va exista astfel posibilitatea de a realiza un compromis rezonabil şi deci de a obţine ameliorările prin metode democratice. („Compromis” e un cuvânt urât, dar pentru noi este important să învăţăm să-l folosim cum

trebuie. *Instituţiile* sunt inevitabil rezultatul unui compromis cu împrejurările, interesele etc, deşi *ca persoane* suntem datori să opunem rezistenţă influenţelor de acest fel.)

CAPITOLUL 9: ESTETISM, PERFECŢIONISM, UTOPISM

185

Dimpotrivă, încercarea utopică de înfăptuire a unui stat ideal, folosind un proiect al societăţii ca întreg, reclamă o guvernare centralizată forte a unei minorităţi, fiind de aceea probabil să ducă la dictatură.4 Consider aceasta drept o critică a abordării utopice; pentru că am încercat să arăt, în capitolul consacrat Principiului cârmuirii, că o conducere autoritară este cea mai proastă formă de guvernare. Câteva aspecte pe care nu le-am abordat în respectivul capitol ne oferă argumente şi mai directe împotriva abordării utopice. Una din dificultăţile cu care se confruntă un dictator bine intenţionat este aceea de a afla dacă efectele măsurilor pe care le ia concordă cu bunele sale intenţii. Dificultatea este generată de faptul căjurtonţarismul în mod invariabil descurajează critica; drept urmare, dictatorul bine intenţionat nu va afla uşor despre nemulţumirile legate de măsurile pe care le-a luat. Or, în lipsa unor asemenea informaţii, îi va fi greu să stabilească dacă măsurile luate conduc la scopul fixat cu bună intenţie. Situaţia poate deveni şi mai proastă pentru promotorul ingineriei utopice. Reconstrucţia societăţii este o întreprindere de amploare ce nu poate să nu pricinuiască multora, şi pe termene considerabile, neajunsuri însemnate. Promotorul ingineriei utopice va trebui, de aceea, să ignore multe nemulţumiri; în fapt, îşi va face o îndeletnicire din înăbuşirea sistematică a obiecţiilor nerezonabile. Odată cu ele, va ajunge însă să înăbuşe şi criticile rezonabile. O altă dificultate a ingineriei utopice ţine de *problema succesiunii dictatorului,* în capitolul 7 am menţionat anumite aspecte ale acestei probleme. Ingineria utopică se loveşte de o dificultate analoagă dar şi mai gravă decât cea cu care se confruntă tiranul bine

intenţionat când încearcă să-şi găsească un succesor la fel de bine intenţionat5 Imensitatea însăşi a unei asemenea întreprinderi utopice face improbabilă înfăptuirea scopurilor ei în decursul vieţii unui singur inginer social sau a unui grup de asemenea ingineri. Iar dacă succesorii nu vor urmări acelaşi ideal, atunci toate suferinţele îndurate de oameni de dragul idealului se pot dovedi a fi fost zadarnice.

Generalizând acest raţionament, obţinem încă un argument împotriva abordării utopice. E clar că această abordare poate avea valoare practică numai în ipoteza că proiectul iniţial, eventual cu anumite ajustări, rămâne până la sfârşit baza acţiunilor practice. Dar realizarea unui asemenea proiect cere timp. Timp în care se petrec revoluţii, politice ca şi spirituale, şi în care intervin noi experimente şi experienţe pe tărâm politic. Este deci de aşteptat ca ideile

şi idealurile să sufere schimbări. Ceea ce păruse a fi statul ideal al oamenilor care au întocmit proiectul iniţial poate să nu mai pară aşa succesorilor lor. Iar dacă admitem acest lucru, întreaga abordare se năruie. Metoda ce constă în a fixa mai întâi scopul politic final şi a începe după aceea înaintarea spre el este fără valoare dacă scopul poate să se schimbe considerabil în cursul procesului de realizare a lui. S-ar putea dovedi în orice moment că paşii întreprinşi până atunci au însemnat de fapt o îndepărtare de la realizarea noului scop. Iar dacă schimbăm direcţia în conformitate cu noul scop, ne expunem din nou aceluiaşi risc. S-ar putea ca, în ciuda tuturor sacrificiilor făcute, să nu ajungem nicăieri. Cei ce preferă realizării unui compromis parţial un pas spre un ideal îndepărtat, trebuie să nu uite niciodată că dacă idealul este foarte îndepărtat, s-ar putea chiar să fie greu de ştiut dacă pasul făcut a însemnat o apropiere de el sau o îndepărtare. Obiecţia e cu atât mai valabilă în cazul când traseul este în zigzag sau, pentru a folosi jargonul lui Hegel, „dialectic”, sau dacă n-a

fost proiectat cu claritate. (Lucrurile acestea se leagă de vechea şi întrucâtva puerila întrebare în ce măsură scopul poate să justifice mijloacele. Lăsând de o parte teza după care niciun scop nu poate justifica vreodată orice fel de mijloace, eu cred că un scop suficient de concret şi de realizabil poate justifica măsuri temporare pe care un ideal mai îndepărtat nu le-ar putea justifica niciodată6.)

Observăm astfel că abordarea utopică poate fi salvată numai de credinţa platoniciană într-un ideal absolut şi neschimbat, întărită prin încă două presupoziţii: *a)* că există metode raţionale de a determina o dată pentru totdeauna care este acest ideal, şi *b) care* sunt mijloacele optime pentru realizarea lui. Numai acceptarea unor presupoziţii de asemenea anvergură ne-ar putea opri să declarăm total lipsită de valoare metodologia utopică. Or, până şi Platon însuşi şi cei mai înflăcăraţi platonişti ar admite că *a)* în mod sigur nu este adevărată; că nu există vreo metodă raţională de determinare a scopului ultim ci, cel mult, un fel de intuiţie. Ceea ce înseamnă că orice deosebire de păreri între inginerii utopişti duce inevitabil, în absenţa unor metode raţionale, la folosirea puterii, adică a violenţei, în locul raţiunii. Dacă se realizează cumva vreun progres în vreo direcţie, aceasta se întâmplă nu graţie metodei adoptate, ci în pofida ei. Succesul se poate datora, de exemplu, calităţilor deosebite ale conducătorilor; dar nu trebuie să uităm niciodată că doar norocul, şi nu nişte metode raţionale, ne poate da conducători cu calităţi deosebite.

CAPITOLUL 9: ESTETISM, PERFECŢIONISM, UTOPISM

187

Este important ca această critică să fie înţeleasă corect; eu nu critic idealul susţinând că un ideal nu poate fi niciodată realizat, că el trebuie să rămână totdeauna o utopie. O asemenea critică n-ar sta în picioare, pentru că dintre lucrurile despre care s-a declarat odinioară în mod dogmatic că sunt irealizabile, multe au fost realizate, bunăoară crearea de instituţii menite să asigure pacea

civilă, adică preîntâmpinarea delictelor *înăuntrul* statului; şi eu cred că, de exemplu, crearea unor instituţii corespunzătoare pentru preîntâmpinarea delictelor internaţionale, adică a agresiunii armate sau a şantajului militar, taxată adesea drept utopică, nici nu constituie măcar o problemă din cale-afară de dificilă[7]. Ceea ce eu critic sub numele de inginerie utopică recomandă reconstrucţia societăţii ca întreg, adică schimbări de foarte mare anvergură cu consecinţe practice greu de calculat din pricina experienţelor noastre limitate. O asemenea inginerie pretinde să planifice raţional ansamblul societăţii, cu toate că suntem departe de a dispune de cunoştinţele faptice care ar fi necesare pentru reuşita unei întreprinderi atât de ambiţioase. Nu putem poseda asemenea cunoştinţe pentru că nu avem destulă experienţă practică în acest gen de planificare, iar cunoaşterea faptelor trebuie să se bazeze pe experienţă. În prezent pur şi simplu nu există cunoştinţele sociologice necesare pentru o inginerie socială de anvergură.

Faţă de această critică, adeptul ingineriei utopice ar putea foarte bine să conceadă că este nevoie de experienţă practică şi de o tehnologie socială bazată pe experienţe practice; dar să replice totodată că nu vom ajunge niciodată să ştim mai mult despre aceste lucruri dacă ne dăm înapoi de la experimente sociale, care sunt singurele în măsură să ne ofere experienţa practică de care avem nevoie. Şi ar mai putea să adauge că ingineria utopică nu este altceva decât aplicarea metodei experimentale la societate. Experimente nu se pot efectua fără a produce schimbări de amploare. Ele trebuie făcute la scară mare, datorită specificului societăţii moderne, cu masele ei mari de oameni. Un experiment socialist, bunăoară, dacă se limitează la o fabrică sau la un sat, sau chiar la un district, nu ne-ar oferi niciodată acel gen de informaţie realistă de care avem atât de presant nevoie.

Astfel de argumentări în favoarea ingineriei utopice trădează o prejudecată pe cât de larg răspândită, pe atât de vulnerabilă: că experimentele sociale, pentru a se

efectua în condiţii realiste, trebuie

să fie „de anvergură”, să implice întreaga societate. Dar experimente sociale parţiale se pot efectua în condiţii realiste, în mijlocul societăţii, chiar dacă sunt „la scară restrânsă”, adică fără revoluţionarea întregii societăţi. De fapt, noi facem întruna asemenea experimente. Introducerea unui nou fel de asigurare de viaţă, a unui nou gen de impunere fiscală, a unei noi reforme penale sunt, toate, experimente sociale ce au repercusiuni în întreaga societate fără însă a remodela societatea ca întreg. Chiar şi un ins care deschide o nouă prăvălie sau care îşi rezervă un bilet la teatru efectuează un fel de experiment social de mică amploare; şi toate cunoştinţele noastre despre condiţiile sociale se bazează pe experienţa acumulată din experimente de acest fel. Inginerul utopist pe care-l criticăm aici are dreptate când subliniază că un experiment socialist ar fi de valoare redusă dacă ar fi efectuat în condiţii de laborator, de exemplu într-un sat izolat, pentru că ceea ce vrem să aflăm este la ce rezultate se ajunge în societate în condiţii sociale normale. Dar tetemai acest exemplu dă în vileag prejudecata inginerului utopist. El este convins că întreaga structură a societăţii trebuie remodelată atunci când experimentăm cu ea; şi de aceea nu poate concepe un experiment mai *modest* decât în sensul remodelării întregii structuri a unei societăţi *mici.* Or, genul de experiment din care putem învăţa cel mai mult este modificarea instituţiilor sociale una câte una. Pentru că numai aşa putem învăţa să potrivim instituţiile în cadrul altor instituţii şi să le ajustăm astfel încât să funcţioneze conform intenţiilor noastre. Şi numai aşa putem să facem greşeli, şi să învăţăm din ele, fără a risca repercusiuni de o gravitate ce ar putea submina voinţa de noi reforme. În plus, metoda utopică duce inevitabil la un primejdios ataşament dogmatic faţă de un proiect pentru care s-au făcut nenumărate sacrificii. Interese puternice ajung inevitabil să depindă de succesul

experimentului. Toate acestea nu sunt de natură să sporească raţionalitatea lui sau valoarea lui ştiinţifică. În schimb metoda graduală permite experimente repetate şi reajustări continue. Ea ar putea duce chiar la situaţia fericită în care oamenii politici ar căuta să-şi descopere propriile greşeli, în loc să încerce să le mascheze şi să arate că au avut totdeauna dreptate. Aceasta – şi nu planificarea utopică sau profeţia istorică – ar însemna introducerea metodei ştiinţifice în politică, deoarece tot secretul metodei ştiinţifice rezidă în disponibilitatea de a învăţa din greşeli.8

CAPITOLUL 9: ESTETISM, PERFECŢIONISM, UTOPISM

189

Aceste considerente pot fi coroborate, cred, comparând ingineria socială cu cea mecanică, spre exemplu. Inginerul social utopic va pretinde, de bună seamă, că inginerii mecanici proiectează câteodată câte o instalaţie complicată în întregul ei şi că proiectele lor pot să acopere şi să planifice nu doar o instalaţie, ci chiar şi o întreagă uzină ce produce această instalaţie. Răspunsul meu ar fi că inginerul mecanic poate să facă toate acestea pentru că dispune de suficientă experienţă, adică de teorii dezvoltate prin încercări şi erori. Dar aceasta înseamnă că el poate să planifice graţie faptului că deja a făcut tot felul de greşeli; sau, cu alte cuvinte, pentru că se sprijină pe experienţa ce-a dobândit-o aplicând metode graduale. Noua lui instalaţie este rezultatul a nenumărate ameliorări mărunte. El de obicei are mai întâi un model şi doar după un mare număr de ajustări graduale ale diferitelor lui părţi trece în faza când este capabil să întocmească planurile finale pentru producţie. În mod similar, planul pentru fabricarea instalaţiei sale încorporează un mare număr de experienţe, şi anume de ameliorări parţiale realizate în întreprinderi mai vechi. Metoda globală sau la scară mare dă rezultate numai acolo unde mai întâi metoda graduală ne-a oferit un mare număr de experienţe detaliate, şi chiar şi atunci, numai în cuprinsul acestor experienţe. Puţini

fabricanţi ar fi dispuşi să treacă la producţia unui motor nou doar pe baza unui proiect, chiar dacă acesta ar fi fost făcut de cel mai mare expert, fără a construi mai întâi un model pe care să-l „dezvolte” apoi, pe cât se poate, prin mici ajustări.

Poate că e util să comparăm această critică a idealismului platonician din domeniul politic cu critica lui Marx la adresa a ceea ce el numea „utopism”. Critica lui Marx şi critica mea au un element comun – ambele se pronunţă pentru mai mult realism. Amândoi credem că planurile utopice nu vor fi niciodată realizate în forma în care au fost concepute, pentru că mai niciodată o acţiune socială nu produce exact rezultatul aşteptat. (După opinia mea, aceasta nu invalidează metoda graduală, pentru că în cazul ei putem învăţa – mai bine zis, ar trebui să învăţăm – să ne modificăm vederile în timp ce acţionăm.) Dar există şi mari deosebiri. Argumentând împotriva utopismului. Marx condamnă, de fapt, *orice* inginerie socială – lucru rareori înţeles. El denunţă încrederea în planificarea raţională a instituţiilor sociale ca fiind total nerealistă, pe motiv că societatea se dezvoltă cu necesitate conform legilor istoriei, şi nu după planurile noastre raţionale. Tot ce putem face, în privinţa

proceselor istorice, spune el, este să uşurăm durerile facerii. Cu alte cuvinte, el adoptă o atitudine radical istoricistă, opusă oricărei inginerii sociale. Există însă în utopism un element care este deosebit de caracteristic abordării platoniciene şi pe care Marx nu-l respinge, deşi este probabil cel mai important dintre elementele pe care eu le-am atacat ca nerealiste. Este vorba de anvergura utopismului, de încercarea sa de a schimba societatea în ansamblul ei, nelăsând nicio cărămidă acolo unde era. Este convingerea că trebuie mers până la rădăcina răului social şi că dacă vrem „să aducem lumea într-o stare cât de cât decentă” (cum se exprimă Du Gard) este neapărat necesară eradicarea completă a sistemului social

incriminat. Pe scurt, este vorba de *radicalismul* său intransigent. (Cititorul va observa că eu folosesc acest termen în sensul lui originar şi literal – nu în sensul devenit în prezent obişnuit, de „progresivism liberal", ci pentru a caracteriza atitudinea de „a merge până la rădăcina lucrurilor".) Atât Platon cât şi Marx visează la o revoluţie apocaliptică în măsură să schimbe radical la faţă întreg universul social.

Acest radicalism extrem al abordării platoniciene (ca şi al celei marxiste) se leagă, cred, de estetismul ei, adică de dorinţa de a edifica o lume care să nu fie doar cu puţin mai bună şi mai raţională decât lumea noastră, ci una din care să nu rămână nimic din ce este urât în aceasta; nu o plapumă făcută din petice, nu o haină veche şi cârpită, ci o togă nou-nouţă, o lume nouă cu adevărat frumoasă.9 Acest estetism este o atitudine lesne de înţeles; cred, de fapt, că majoritatea oamenilor sunt un pic predispuşi la astfel de visuri de perfecţiune. (Din capitolul următor vor reieşi, sper, unele din motivele acestei predispoziţii.) Dar acest entuziasm estetic devine un factor pozitiv numai dacă este ţinut în frâu de raţiune, de simţul responsabilităţii şi de nevoia umanitaristă de a-i ajuta pe alţii. Altminteri e un entuziasm primejdios, ce riscă să se prefacă într-o formă de nevroză sau de isterie.

Nicăieri nu întâlnim acest estetism mai pregnant exprimat decât la Platon. Platon era un artist; şi asemeni multora dintre artiştii cei mai buni, el a încercat să vizualizeze un model, „originalul divin" al operei sale, şi să-l „copieze" fidel. Multe din citatele date în capitolul precedent ilustrează acest lucru. Ceea ce Platon numeşte dialectică este, în ce priveşte principalul, intuirea intelectuală a lumii frumuseţii pure. Filosofii săi versaţi sunt oameni care „au contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte şi bune" 10 şi care pot să-l

aducă din cer pe pământ. Politica este, în viziunea lui

Platon, Arta Regală. Este o artă nu în sensul metaforic în care putem vorbi de arta manipulării oamenilor sau de arta de a duce o treabă la bun sfârşit, ci în sensul mai literal al cuvântului. Este o artă a compoziţiei, asemeni muzicii, picturii sau arhitecturii. Omul politic al lui Platon compune cetăţi menite să întruchipeze frumosul.

Aici nu mă pot împiedica să nu protestez. Consider inadmisibil ca nişte vieţi umane să fie transformate în mijloace pentru satisfacerea dorinţei de autoexprimare a unui artist. Trebuie să cerem ca fiecărui om să i se dea, dacă doreşte, dreptul de a-şi modela singur viaţa, câtă vreme procedând aşa nu stânjeneşte prea mult pe alţii. Oricât aş simpatiza cu impulsul estetic, sugerez ca artistul să caute pentru exprimarea sa un alt material. Politica, pretind eu, trebuie să susţină principiile egalitare şi individualiste; visurile de frumuseţe trebuie să se subordoneze necesităţii de a-i ajuta pe oamenii loviţi de năpastă şi pe cei ce suferă nedreptăţi; şi necesităţii de a edifica instituţii apte să servească unor asemenea scopuri.11

Este interesant de observat că există o strânsă legătură între radicalismul lui Platon, preconizarea de măsuri cuprinzătoare şi estetismul său. Următoarele pasaje sunt cele mai caracteristice. Vorbind despre filosoful care „are de-a face cu ceea ce este divin", Platon arată că pentru acesta „devine necesar... să se preocupe a implânta aceste tipuri, pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atât în viaţa privată cât şi în cea publică", pentru că o cetate „nu ar putea fi fericită, dacă pe ea nu ar «schiţa-o» pictorii ce se folosesc de un model divin". Cerându-i-se lămuriri despre această schiţă, „Socrate"-le platonician dă următorul răspuns izbitor: „Preluând filosofii cetatea şi caracterele oamenilor, ca pe o pânză, *mai întâi ei le vor curăţa,* ceea ce nu este deloc lesne. Însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă *I* de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie; să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe, „12

Ce anume are în vedere Platon vorbind de această curăţire, este explicat ceva mai departe. „În ce fel vor face aceasta?”, întreabă Glaucon. „Pe toţi care se întâmplă să fie trecuţi de zece ani, răspunde Socrate, îi vor trimite la ţară. Iar pe copiii necontaminaţi de contactul cu caracterele de acum, pe care le au părinţii lor, îi vor creşte în felurile lor proprii şi în legile lor, care sunt aşa cum am arătat mai demult”. În acelaşi spirit, Platon vorbeşte în *Omul poli*

tic despre cârmuitorii regali care guvernează în conformitate cu Ştiinţa politică regală; aceştia, „fie că ar conduce după legi, fie fără legi, fie cu, fie fără consimţământul celor conduşi...; şi fie că omorându-i pe unii sau expulzându-i, purifică cetatea spre binele ei...; atâta timp cât, folosindu-se de ştiinţă şi de justiţie... o salvează sau o fac din mai rea mai bună, trebuie să spunem că această formă de guvernământ... este singura dreaptă”.

Iată, dar, în ce mod trebuie să procedeze politicianul-artist. Iată ce înseamnă curăţirea pânzei. Ei trebuie să desfiinţeze cu totul instituţiile şi tradiţiile existente. Trebuie să purifice, să epureze, să deporteze şi să ucidă. (Să „lichideze”, este teribilul termen modern.) Formularea lui Platon reprezintă într-adevăr o descriere fidelă a atitudinii intransigente a tuturor formelor de radicalism extrem, de refuz esteticist al oricărui compromis. Concepţia conform căreia societatea trebuie să fie frumoasă ca o operă de artă duce cu foarte mare uşurinţă la măsuri violente. Dar acest radicalism, cu violenţa de care se serveşte, este deopotrivă nerealist şi zadarnic. (A arătat-o exemplul evenimentelor din Rusia. După colapsul economic la care a dus aşa-numitul „comunism de război” – corespondentul „curăţirii pânzei” –, Lenin a pus în aplicare „Noua politică economică”, de fapt un fel de inginerie graduală, deşi fără o formulare conştientă a

principiilor ei sau a unei tehnologii. El a început prin a repune la loc cele mai multe din elementele tabloului ce fuseseră eradicate cu preţul atâtor suferinţe umane. Au fost reintroduşi banii, piaţa, diferenţierea veniturilor şi proprietatea privată – pentru o vreme chiar şi libera iniţiativă în producţie – şi numai după ce această bază a fost restabilită, a început o nouă perioadă de reforme13.)

Pentru a critica fundamentele radicalismului estetic al lui Platon, e indicat să distingem între două aspecte.

Primul este acesta. Ceea ce au în vedere unii care vorbesc despre „sistemul nostru social" şi de necesitatea înlocuirii lui printr-un alt „sistem" seamănă mult cu o pictură zugrăvită pe o pânză care se cere curăţată înainte de a picta o alta. Există însă şi mari deosebiri. Una constă în aceea că pictorul şi cei ce cooperează cu el, precum şi instituţiile graţie cărora ei au posibilitatea de a trăi, visurile şi proiectele sale pentru o lume mai bună, ca şi standardele lui de decenţă şi moralitate, fac parte toate din sistemul social, adică din pictura ce urmează a fi ştearsă. Încât dacă ar curaţi cu adevărat pânza. ar trebui să se distrugă pe ei şi planurile lor utopice. (Iar ceea

ce ar urma, probabil că nu ar mai fi o copie frumoasă a unui ideal platonic, ci ar fi haos.) Artistul politic cere, asemeni lui Arhimede, să i se dea un punct în afara lumii sociale, pe care să-şi sprijine pârghia ca să scoată această lume din balamale. Dar un asemenea punct nu există; iar lumea socială trebuie să continue să funcţioneze în timpul oricărei reconstrucţii. Acesta e motivul simplu care ne sileşte să reformăm instituţiile ei puţin câte puţin, până când dobândim mai multă experienţă în domeniul ingineriei sociale.

Ajungem astfel la cel de-al doilea aspect – mai important – la iraţionalismul inerent radicalismului. În indiferent ce domeniu, nu i putem învăţa decât prin încercări şi erori, făcând greşeli şi ameliorări; nu ne putem

bizui niciodată pe inspiraţie, deşi inspiraţiile pot fi extrem de preţioase cât timp sunt puse sub controlul experienţei, în consecinţă, *nu este rezonabil să ne închipuim că o reconstrucţie completă a lumii noastre sociale ar duce dintr-odată la un sistem viabil.* Mai degrabă trebuie să ne aşteptăm ca, din pricina lipsei de experienţă, să fie comise numeroase greşeli, care apoi să nu poată fi eliminate decât printr-un lung şi laborios proces de mici ajustări, adică prin acea metodă raţională a ingineriei graduale pentru a cărei aplicare ne pronunţăm. Aceia însă cărora această metodă nu le place pentru că nu e destul de radicală, vor fi nevoiţi să şteargă din nou societatea lor proaspăt construită, pentru a avea iar la dispoziţie o pânză curată; şi cum nici de data aceasta, din aceleaşi motive, nu vor atinge perfecţiunea, vor trebui să tot repete acest proces fără ca vreodată să ajungă undeva. Cei ce recunosc acest lucru şi sunt dispuşi să adopte mai modesta noastră metodă a ameliorărilor graduale, dar numai după o primă curăţire radicală a terenului, cu greu s-ar putea sustrage criticii că primele lor măsuri intransigente şi violente nu erau deloc necesare.

Estetismul şi radicalismul ne duc cu necesitate la abandonarea raţiunii şi la înlocuirea ei prin credinţa disperată în miracole politice. Această atitudine iraţională, izvorâtă din îmbătarea cu visuri despre o lume frumoasă, este ceea ce eu numesc romantism14. Romantismul poate să caute cetatea sa cerească în trecut sau în viitor; să cheme „înapoi la natură” sau „înainte, spre o lume a iubirii şi frumuseţii”; întotdeauna însă el se adresează emoţiilor noastre, şi nu raţiunii. Chiar dacă nutreşte cele mai bune intenţii de a crea raiul pe pământ, el nu izbuteşte decât să-l transforme într-un iad – în acel iad pe care numai omul îl poate pregăti aproapelui său.

FUNDALUL ATACULUI PLATONICIAN

Capitolul 10

Societatea deschisă şi duşmanii ei

„El ne va întregi în vechea alcătuire, ne va vindeca şi ne va face neprihăniţi şi fericiţi”.

Din analiza noastră mai lipseşte totuşi ceva. Teza că programul politic al lui Platon este pur totalitar şi obiecţiile la această teză ridicate în capitolul 6 ne-au determinat să examinăm rolul pe care-l joacă în acest program idei morale cum sunt cele de Dreptate, înţelepciune, Adevăr şi Frumos. Rezultatul acestei examinări a fost de fiecare dată acelaşi. Am constatat că rolul acestor idei este important, dar că ele nu-l duc pe Platon dincolo de totalitarism şi de rasism. Mai rămâne să examinăm, totuşi, una din aceste idei: cea de Fericire. Cititorul îşi va aminti, poate, că l-am citat pe Crossman în legătură cu opinia că programul politic al lui Platon este în esenţă un „plan de edificare a unui stat perfect în care fiecare cetăţean să fie realmente fericit" şi că am calificat această opinie drept o relicvă a tendinţei de a-l idealiza pe Platon. Dacă aş fi pus să-mi justific aprecierea, nu mi-ar fi prea greu să arăt că modul în care Platon tratează fericirea este perfect analog modului în care tratează dreptatea; şi în particular, că se bazează tot pe credinţa că societatea e „de la natură" împărţită în clase sau caste. Adevărata fericire1, insistă Platon, se dobândeşte doar prin dreptate, adică prin păstrarea de către fiecare a locului său în societate. Cârmuitorul trebuie să-şi afle fericirea în cârmuire, războinicul în luptă; iar sclavul – putem conchide noi – în sclavie. Pe lângă aceasta, Platon spune în repetate rânduri că ceea ce-l preocupă nu este fericirea indivizilor şi nici cea a vreunei clase particulare din stat, ci doar fericirea întregului, iar aceasta, argumentează el, nu este altceva decât rezultatul acelei domnii a dreptăţii despre care am arătat că

are caracter totalitar. Una din tezele principale ale *Republicii* este că numai această dreptate poate să ducă la adevărata fericire.

Având în vedere toate acestea, s-ar părea că o

interpretare coerentă şi anevoie de respins a materialului ar consta în a-l prezenta pe Platon ca pe un politician totalitar căruia nu prea i-au reuşit acţiunile imediate şi practice, dar i-a reuşit cu prisosinţă[2], pe termen lung, propaganda desfăşurată pentru stăvilirea şi deturnarea unei civilizaţii pe care o ura. E de-ajuns însă să auzim o astfel de formulare tranşantă, pentru a simţi că este ceva în neregulă cu această interpretare. Eu, unul, cel puţin, am simţit aşa atunci când am formulat-o. Am simţit, poate, nu atât că e neadevărată, cât că este deficitară, în consecinţă, am căutat dovezi în măsură să o infirme.[3] Dar, în toate privinţele afară de una, această încercare de a infirma interpretarea mea a eşuat cu totul. Noul material nu făcea decât să scoată şi mai mult în evidenţă identitatea dintre platonism şi totalitarism.

Singurul punct în care căutarea unei contradovezi mi s-a părut izbutită privea ura lui Platon faţă de tiranie. Desigur, exista oricând posibilitatea de a găsi o explicaţie care să împace lucrurile. Ar fi fost uşor să spun că rechizitoriul său la adresa tiraniei nu era decât propagandă. Totalitarismul îşi declară nu o dată dragostea pentru „adevărata" libertate, iar elogierea platoniciană a libertăţii ca opusă tiraniei sună la fel ca această pretinsă dragoste. Cu toate acestea, simţeam că unele din observaţiile sale despre tiranie[4], care vor fi menţionate mai jos în cuprinsul acestui capitol, erau sincere. Desigur, faptul că pe vremea lui Platon „tirania" însemna de obicei o formă de guvernământ bazată pe sprijinul maselor mi-ar fi permis să pretind că ura lui Platon faţă de tiranie era în concordanţă cu interpretarea mea iniţială. Am simţit însă că astfel nu se înlătura necesitatea de a modifica această interpretare. Am simţit de asemenea că simpla subliniere a sincerităţii fundamentale a lui Platon e cu totul insuficientă pentru a realiza această modificare. Niciun fel de sublinieri nu puteau echilibra impresia generală pe care o lăsa tabloul. Era nevoie de un nou tablou ce trebuia să includă credinţa sinceră a lui Platon în misiunea sa de tămăduitor al corpului social bolnav, precum şi faptul că el a văzut mai

limpede decât oricine dinaintea sa sau de după el ce se întâmpla cu societatea greacă. Cum încercarea de a respinge identitatea dintre platonism şi totalitarism n-a ameliorat tabloul, am fost în cele din urmă nevoit să modific interpretarea pe care o dădeam totalitarismului însuşi. Cu alte

cuvinte, încercarea mea de a-l înţelege pe Platon prin analogie cu totalitarismul modern m-a făcut, spre surprinderea mea, să-mi modific viziunea despre totalitarism. Nu a modificat ostilitatea mea, dar în cele din urmă m-a făcut să-mi dau seama că forţa atât a vechii mişcări totalitare cât şi a celei noi se baza pe faptul că ele au încercat să răspundă unei nevoi foarte reale, oricât de strâmb ar fi fost concepută această încercare.

În lumina noii mele interpretări, declaraţia lui Platon că doreşte să facă fericit statul şi pe cetăţenii săi nu mi se înfăţişează ca fiind doar propagandă. Sunt gata să admit că el a fost funciarmente de bună credinţă.[5] Admit, de asemenea, că analiza sociologică pe care îşi întemeia promisiunea de fericire era parţial corectă. Vorbind mai precis: cred că Platon, cu profunda sa pătrundere sociologică, a descoperit că oamenii din epoca sa sufereau de o angoasă profundă şi că această suferinţă se datora revoluţiei sociale ce începuse odată cu afirmarea democraţiei şi a individualismului. El a izbutit să descopere principalele cauze ale adânc înrădăcinatei lor nefericiri – schimbarea socială şi dezbinarea societăţii – şi a făcut tot ce i-a stat în putinţă să le combată. Nu avem motive să ne îndoim că unul din mobilurile lui cele mai puternice a fost să readucă concetăţenilor săi fericirea. Din motive pe care le voi detalia în cele ce urmează, consider că tratamentul medico-politic recomandat de el – stăvilirea schimbării şi întoarcerea la tribalism – a fost totalmente greşit. Această recomandare însă, deşi nu putea fi eficace ca terapie, dovedeşte capacitatea diagnostică a lui Platon. Ea arată că acesta ştia ce anume

nu e în regulă, că înţelegea angoasa de care sufereau oamenii, nefericirea lor, chiar dacă a greşit în credinţa sa fundamentală că ducându-i înapoi la tribalism putea să le atenueze suferinţa şi să le redea fericirea.

Intenţionez să ofer în acest capitol o foarte sumară trecere în revistă a materialului istoric în temeiul căruia am ajuns la astfel de opinii. Câteva remarci critice despre metoda adoptată, cea a interpretării istorice, vor fi făcute în ultimul capitol al cărţii. De aceea, aici mă pot mărgini să spun că nu pretind pentru această metodă un statut ştiinţific, deoarece testele unei interpretări istorice nu pot fi niciodată la fel de riguroase ca acelea ale unei ipoteze obişnuite. Interpretarea este în principal un *punct de vedere,* a cărui valoare rezidă în fertilitatea lui, în capacitatea lui de a arunca lumină asupra materialului istoric, de a ne călăuzi spre găsirea de materiale noi şi

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 197

de a ne ajuta să le raţionalizăm şi să le unificăm. Aşadar, ceea ce urmează să spun aici nu se oferă în chip de aserţiune dogmatică, cu oricât aplomb s-ar întâmpla să-mi exprim câteodată opiniile.

I

Civilizaţia noastră occidentală îşi are originile la greci. Ei au fost, pare-se, primii care au făcut pasul de la tribalism la umanitarism. Să vedem ce înseamnă asta.

Societatea tribală timpurie greacă seamănă în multe privinţe cu cea a unor popoare cum sunt polinezienii, bunăoară triburile Maori. Mici cete de vânători, trăind de obicei în aşezări fortificate, conduse de căpetenii tribale sau regi tribali, sau de familii aristocratice, se războiau între ele atât pe mare cât şi pe uscat. Au existat, firește, mari deosebiri între modul de viaţă grec şi cel polinezian, pentru că, după cum se ştie, tribalismul nu se caracterizează prin uniformitate. Nu există un „mod de viaţă tribal” standardizat. Anumite caracteristici mi se pare că se întâlnesc, totuşi, la majoritatea acestor societăţi tribale, dacă nu la toate. Am în vedere atitudinea lor

magică sau iraţională faţă de obiceiurile din viaţa socială şi rigiditatea corespunzătoare a acestor obiceiuri.

Despre atitudinea magică faţă de obiceiurile sociale am vorbit în cele de mai sus. Elementul ei principal este lipsa distincţiei între regularităţile cutumiare sau convenţionale ale vieţii sociale şi regularităţile descoperite în „natură”, ceea ce deseori merge mână-n mână cu credinţa că şi unele şi celelalte sunt impuse de o voinţă supranaturală. Probabil că în majoritatea cazurilor rigiditatea acestor obiceiuri nu este decât un alt aspect al aceleiaşi atitudini. (Există temeiuri să credem că acest aspect este chiar mai primitiv, credinţa supranaturală fiind un fel de raţionalizare a fricii de a schimba o rutină – frică ce se întâlneşte la copiii de vârstă foarte mică.) Vorbind despre rigiditatea tribalismului, nu vreau să spun că în modurile de viaţă tribale nu pot să apară niciun fel de schimbări. Vreau să spun doar că schimbările, relativ rare, au caracterul unor conversiuni şau revirimente religioase sau al introducerii unor noi tabuuri magice. Ele nu se bazează pe o încercare raţională de ameliorare a condiţiilor sociale. Exceptând astfel de schimbări – care sunt rare – tabuurile reglementează şi domină rigid toate aspectele vieţii.

nelăsând multe fisuri în ea. În această formă de viaţă există puţine probleme şi nu există nimic realmente echivalent problemelor morale. Nu vreau să spun că un membru al tribului nu trebuie câteodată să dea dovadă de mult eroism şi putere de rezistenţă pentru a acţiona în conformitate cu tabuurile. Vreau să spun doar că el se va găsi rareori în situaţia de a ezita în privinţa modului cum trebuie să acţioneze. Modul corect de acţiune este totdeauna determinat, deşi poate fi presărat cu dificultăţi. Este determinat de tabuuri, de instituţii magice tribale ce nu pot deveni niciodată obiect de examinare critică. Nici măcar un om de talia lui Heraclit nu distinge clar între legile instituţionale ale vieţii tribale şi legile naturii; el le

atribuie deopotrivă un caracter magic. Fiind bazate pe tradiţia colectivă tribală, instituţiile nu lasă loc responsabilităţii personale. Tabuurile care instituie o formă sau alta de responsabilitate de grup s-ar putea să fie precursorii a ceea ce numim responsabilitate personală, dar diferă în chip fundamental de ea. Ele nu se bazează pe principiul răspunderii rezonabile, ci pe idei magice cum este cea de îmbunare a puterilor destinului.

Se ştie bine câte din aceste mentalităţi mai supravieţuiesc încă. Propriul nostru mod de viaţă este încă împresurat de tabuuri – alimentare, de politeţe şi multe altele. Cu toate acestea, există unele deosebiri importante. În propriul nostru mod de viaţă există, între legile statului, pe de o parte, şi tabuurile pe care de obicei le respectăm, pe de alta, un tărâm mereu mai larg al deciziilor personale, cu problemele şi responsabilităţile lui; şi noi cunoaştem importanţa acestui tărâm. Deciziile personale pot să ducă la modificarea unor tabuuri şi chiar a unor legi politice ce nu mai sunt tabuuri. Marea deosebire constă în posibilitatea reflecţiei raţionale asupra acestor lucruri. Reflecţia raţională începe, într-un fel, cu Heraclit.6 Cu Alemeon, Phaleas şi Hippodamos, cu Herodot şi cu sofiştii, căutarea „celei mai bune constituţii" dobândeşte, treptat, caracterul unei probleme ce poate fi discutată raţional. Iar în zilele noastre, mulţi indivizi iau decizii raţionale privitor la dezirabilitatea sau indezirabilitatea unei noi legislaţii şi a altor schimbări instituţionale; adică decizii bazate pe evaluarea consecinţelor posibile şi pe o preferinţă conştientă pentru unele din ele. Noi recunoaştem responsabilitatea personală raţională.

În cele ce urmează, societatea magică, tribală sau colectivistă va mai fi numită *societate închisă,* iar societatea în care indivizii se confruntă cu decizii personale, *societate deschisă.*

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 199

O societate închisă în sensul deplin al cuvântului poate fi pe drept cuvânt comparată cu un organism. Aşa-

numita teorie organică sau biologică a statului i se potriveşte în mare măsură. O societate închisă seamănă cu o cireada sau cu un trib prin faptul de a fi o unitate semiorganică ai cărei membri sunt ţinuţi laolaltă prin legături semibiologice – de rudenie, convieţuire, participare la eforturi comune, la primejdii comune, la bucurii şi necazuri comune. Ea este încă un grup concret de indivizi concreţi, legaţi între ei nu doar prin asemenea relaţii sociale abstracte cum sunt diviziunea muncii şi schimbul de mărfuri, ci prin relaţii fizice concrete cum sunt atingerea, adulmecarea şi vederea. Şi cu toate că o asemenea societate poate fi bazată pe sclavie, prezenţa sclavilor nu creează neapărat o problemă fundamental diferită de cea a animalelor domestice. Lipsesc, astfel, acele aspecte ce fac imposibilă aplicarea cu succes a teoriei organice la societatea deschisă.

Aspectele vizate de mine se leagă de faptul că, într-o societate deschisă, mulţi oameni se străduiesc să urce pe scara socială şi să ia locurile altora. Aceasta poate să ducă, de exemplu, la un fenomen social atât de important cum este lupta de clasă. Într-un organism nu găsim nimic de genul luptei de clasă. Celulele sau ţesuturile unui organism, despre care se spune câteodată că ar corespunde membrilor unui stat, pot eventual să concureze pentru hrană; dar nu există vreo tendinţă inerentă din partea picioarelor de a deveni creier, sau din partea altor părţi ale corpului să devină stomac. Cum în organism nu există nimic care să corespundă uneia din cele mai importante caracteristici ale societăţii deschise, competiţia pentru statut între membrii ei, aşa-numita teorie organică a statului este bazată pe o falsă analogie. Societatea închisă, pe de altă parte, nu prea cunoaşte asemenea tendinţe. Instituţiile ei, inclusiv castele ei, sunt sacrosancte, sunt tabu. Aici teoria organică pare a se potrivi destul de bine. Încât nu ne surprinde constatarea că majoritatea încercărilor de a aplica teoria organică la societatea noastră sunt forme disimulate de propagandă pentru o revenire la tribalism.7

Ca urmare a pierderii caracterului său organic, o societate deschisă poate să devină, treptat, ceea ce aş numi o „societate abstractă”. Ea poate să piardă într-o măsură însemnată caracterul unui grup concret de oameni sau a unui sistem de asemenea grupuri concrete. Acest aspect, care rareori a fost înţeles, poate fi explicat cu ajutorul unei exagerări. Am putea concepe o societate în care

oamenii nu se întâlnesc practic niciodată ochi în ochi – în care toate activităţile sunt desfăşurate de indivizi izolaţi ce comunică între ei prin scrisori dactilografiate sau prin telegrame şi se deplasează în automobile închise. (Fecundarea artificială ar permite chiar şi înmulţirea fără niciun element personal.) o asemenea societate imaginară ar putea fi numită „societate complet abstractă sau depersonalizată”. Ceea ce e interesant este că societatea noastră modernă se aseamănă sub multe aspecte cu o astfel de societate complet abstractă. Căci deşi noi nu ne deplasăm totdeauna singuri în automobile închise (ci ne întâlnim ochi în ochi cu mii de oameni ce trec pe lângă noi pe stradă) rezultatul e aproape acelaşi – de regulă, nu stabilim nicio relaţie personală cu co-pietonii noştri. În mod asemănător, apartenenţa la un sindicat poate să nu însemne mai mult decât a fi în posesia unui carnet de membru şi a plăti o cotizaţie unei secretare necunoscute. Există mulţi oameni în societatea modernă care n-au niciun fel de contacte personale intime, sau au foarte puţine, trăind în anonimat şi izolare şi fiind, de aceea, nefericiţi. Căci deşi societatea a devenit abstractă, constituţia biologică a omului nu s-a schimbat prea mult; oamenii au nevoi sociale pe care nu şi le pot satisface într-o societate abstractă.

Desigur, tabloul nostru este, chiar şi în această formă, mult exagerat. Niciodată nu va exista şi nu poate exista o societate complet abstractă şi nici măcar una precumpănitor abstractă, după cum n-a existat şi nu poate

exista o societate complet raţională sau precumpănitor raţională. Oamenii formează şi astăzi grupuri concrete, stabilesc contacte sociale concrete de tot felul şi încearcă să-şi satisfacă nevoile sociale emoţionale cât pot mai bine. Dar majoritatea grupurilor sociale concrete dintr-o societate modernă deschisă (cu excepţia unor norocoase grupuri familiale) sunt substitute nesatisfăcătoare, deoarece nu asigură o viaţă comună. Iar multe din ele n-au nicio funcţie la scară macrosocială.

Tabloul e exagerat şi dintr-un alt punct de vedere: el conţine numai minusurile, şi niciun fel de plusuri. Dar plusuri există. Atunci când oamenii intră liber în relaţii unii cu alţii, în loc de a fi siliţi de accidente ce ţin de naşterea lor, apar relaţii personale de un fel nou; iar odată cu aceasta, se afirmă un nou individualism. Tot aşa, legăturile spirituale pot să joace un rol major acolo unde slăbesc legăturile biologice sau fizice; etc. Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, sper că exemplul nostru a arătat cu claritate ce

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 201

se înţelege printr-o societate abstractă, ca deosebită de un grup social mai concret; şi că societăţile moderne deschise funcţionează în bună măsură pe calea unor relaţii abstracte cum sunt schimbul sau cooperarea. (Tocmai de analiza acestor relaţii abstracte se ocupă în principal teoria socială modernă, cea economică în speţă. Lucrul acesta n-a fost înţeles de numeroşi sociologi, între care Durkheim, care nu s-a lepădat niciodată de credinţa dogmatică după care societatea trebuie analizată prin prisma grupurilor sociale concrete.)

În lumina celor spuse, rezultă clar că tranziţia de la societatea închisă la societatea deschisă poate fi considerată una din cele mai profunde revoluţii prin care a trecut omenirea. Datorită caracterului descris de noi drept biologic al societăţii închise, această tranziţie nu poate să nu fie resimţită adânc. Încât, atunci când spunem că civilizaţia noastră occidentală derivă de la greci, trebuie să

înţelegem bine ce înseamnă asta. Înseamnă că grecii au demarat pentru noi acea amplă revoluţie care, după cât se pare, este încă la începutul ei – tranziţia de la societatea închisă la societatea deschisă.

II

Fireşte că această revoluţie nu a fost făcută conştient. Prăbuşirea tribalismului, a societăţilor închise din Grecia datează, pesemne, de pe vremea când creşterea populaţiei a început să se facă simţită în sânul clasei dominante a proprietarilor funciari. Aceasta a însemnat sfârşitul tribalismului „organic”. Pentru că a creat tensiuni sociale înăuntrul societăţii închise a clasei dominante. La început s-a părut că există ceva de genul unei soluţii „organice” a acestei probleme, crearea de cetăţi-fiice. (Caracterul „organic” al acestei soluţii era subliniat prin procedurile magice urmate cu ocazia plecării coloniştilor.) Acest ritual al colonizării n-a făcut însă decât să amâne prăbuşirea. El a creat chiar noi focare de primejdie oriunde a dus la contacte culturale; iar acestea, la rândul lor, au creat ceea ce a fost poate cea mai gravă primejdie pentru societatea închisă – comerţul, şi o nouă clasă, ocupată cu negoţul şi cu navigaţia. Cam prin secolul al cincilea î.Hr. aceste evoluţii au dus la disoluţia parţială a vechilor moduri de viaţă şi chiar la o serie de revoluţii şi reacţii politice. Şi au condus nu numai la încercări de a păstra şi per

petua tribalismul cu forţa, ca în Sparta, ci şi la acea mare revoluţie spirituală, invenţia dezbaterii critice şi, în consecinţă, a gândirii eliberate de obsesii magice. În acelaşi timp constatăm primele simptome ale unei noi nelinişti. *Angoasa civilizaţiei începea să se facă simţită.*

Această angoasă, această nelinişte, este o consecinţă a prăbuşirii societăţii închise. Ea se face simţită încă şi în zilele noastre, mai ales în perioadele de schimbare socială. Este angoasa creată de efortul pe care viaţa într-o

societate deschisă şi parţial abstractă îl pretinde în permanenţă de la noi – prin străduinţa de a fi raţionali, de a lăsa nesatisfăcute cel puţin unele din nevoile noastre sociale emoţionale, de a ne autosupraveghea şi de a accepta responsabilităţi. Eu cred că trebuie să suportăm această solicitare ca preţ ce trebuie plătit pentru fiecare spor de cunoaştere, de raţionalitate, de cooperare şi ajutorare reciprocă şi deci pentru sporirea şanselor noastre de supravieţuire şi pentru creşterea numerică a populaţiei. Este preţul pe care trebuie să-l plătim pentru faptul de a fi oameni.

Angoasa de care vorbim se leagă în mod foarte strâns cu problema tensiunii dintre clase, apărută pentru prima dată ca urmare a prăbuşirii societăţii închise. Societatea închisă nu cunoaşte această problemă. Cel puţin pentru cârmuitorii ei, sclavia, împărţirea în caste şi dominaţia de clasă sunt „naturale” în sensul de a nu fi puse sub semnul întrebării. Dar odată cu prăbuşirea societăţii închise, această certitudine dispare, iar odată cu ea şi sentimentul de siguranţă. Comunitatea tribală (iar ulterior „cetatea”) este locul unde membrii tribului se simt în siguranţă. Înconjuraţi de duşmani şi de forţe magice periculoase sau chiar ostile, ei simt comunitatea tribală aşa cum simte copilul familia sa şi căminul părintesc, în care el deţine un rol bine precizat; rol pe care îl cunoaşte bine şi îl joacă bine. Prăbuşirea societăţii închise, prin faptul că generează probleme de clasă şi alte probleme de statut social, trebuie să fi avut asupra cetăţenilor acelaşi efect pe care e probabil să-l aibă asupra copiilor o ceartă gravă în familie şi destrămarea căminului familial.8 De bună seamă, clasele privilegiate, acum că ajunseseră să fie primejduite, au simţit această angoasă mai puternic decât cei ce mai înainte fuseseră reduşi la tăcere; dar chiar şi aceştia se simţeau neliniştiţi. Erau şi ei speriaţi de prăbuşirea lumii lor „naturale”. Şi cu toate că îşi continuau lupta, de multe ori pregetau să profite de

victoriile obţinute asupra duşmanilor lor de clasă, care aveau în sprijinul lor tradiţia, *status quo-ul*, un nivel superior de instruire şi un sentiment de autoritate naturală.

În această lumină trebuie să înţelegem istoria Spartei, care a încercat cu succes să oprească aceste evoluţii, şi istoria Atenei, cea mai de seamă cetate democratică.

Cea mai puternică dintre cauzele prăbuşirii societăţii închise a fost, probabil, dezvoltarea comunicaţiilor maritime şi a comerţului. Contactul strâns cu alte triburi este de natură să submineze sentimentul de necesitate cu care erau privite instituţiile tribale; iar negoţul, iniţiativa comercială pare a fi una din puţinele forme în care independenţa şi iniţiativa individuală9 se pot afirma, chiar şi într-o societate în care domneşte tribalismul. Aceşti doi factori, navigaţia maritimă şi comerţul, au devenit principalele caracteristici ale imperialismului atenian aşa cum s-a dezvoltat acesta în secolul al cincilea î.Hr. Şi într-adevăr, oligarhii, membrii claselor privilegiate sau odinioară privilegiate din Atena au văzut în ele cele mai mari primejdii. Le devenise clar că negoţul Atenei, comercialismul ei monetar, politica ei navală şi tendinţele ei democratice erau părţi ale unei unice mişcări şi că democraţia nu putea fi înfrântă fără a merge până la rădăcina răului şi fără a distruge deopotrivă politica navală şi imperiul. Însă politica navală a Atenei se baza pe porturile ei, îndeosebi pe Pireu, centrul comerţului şi bastionul partidei democratice; iar din punct de vedere strategic, pe zidurile care apărau Atena şi mai târziu pe Zidurile Lungi care o legau de porturile Pireu şi Phaleron. Constatăm, în consecinţă, că timp de peste un secol, imperiul, flota, portul şi zidurile au fost urâte de partidele oligarhice din Atena ca simboluri ale democraţiei şi ca surse ale puterii sale, pe care ei sperau ca într-o bună zi s-o distrugă.

Multe informaţii privind aceste evoluţii se găsesc în cartea lui Tucidide *Istoria războiului peloponeziac* sau, mai

degrabă, a celor două războaie, din 431-421 şi 419 – 403 î.Hr., dintre democraţia atenianã şi tribalismul osificat al Spartei. Citindu-l pe Tucidide, nu trebuie nicio clipă să uităm că sufleteşte el nu era alături de Atena, cetatea sa natală. Deşi, pe cât se pare, n-a aparţinut aripii extreme a cluburilor oligarhice ateniene care pe toată durata războiului au conspirat cu inamicul, el a fost cu siguranţă membru al partidei oligarhice, nesimpatizând nici cu poporul atenian, demosul, care îl exilase, nici cu politica imperialistă a Atenei. (N-am de gând să

minimalizez figura lui Tucidide, poate cel mai de seamă istoric din toate timpurile. Dar oricât de mult a izbutit să se asigure de autenticitatea faptelor pe care le consemnează şi oricât de sincere au fost eforturile sale de a fi nepărtinitor, comentariile sale şi judecăţile sale morale reprezintă o interpretare, un punct de vedere; şi în această privinţă nu suntem obligaţi să fim de acord cu el.) Citez mai întâi dintr-un pasaj ce descrie politica lui Temistocle din 482 î.Hr., cu o jumătate de secol înainte de războiul peloponeziac: „Temistocle a convins pe atenieni să construiască şi ceea ce rămăsese nezidit în Pireu… fiindcă socotea… că atenienii, devenind un popor de marinari, vor realiza un mare progres şi îşi vor construi un imperiu;… el a fost cel dintâi care a îndrăznit să le spună că trebuie să se ocupe de navigaţie…” 10 Douăzeci şi cinci de ani mai târziu „au început atenienii să construiască şi Marile Ziduri înspre mare, adică cel dinspre Phaleron şi cel dinspre Pireu” 11. De data aceasta însă, cu douăzeci şi şase de ani înainte de izbucnirea războiului peloponeziac, partidul oligarhic era pe deplin conştient de semnificaţia acestor evoluţii. De la Tucidide aflăm că membrii săi nu se dădeau în lături de la cele mai flagrante trădări. Aşa cum se întâmplă uneori cu oligarhii, interesele de clasă le-au anulat patriotismul. O şansă li s-a oferit atunci când o forţă expediţionară spartană a început să opereze la nord de Atena, iar ei s-au hotărât să conspire cu Sparta împotriva

propriei lor ţări. Iată ce scrie Tucidide: „Anumiţi atenieni îi îndemnau pe ascuns (pe spartani – *n.n.), nădăjduind că* se *va pune capăt puterii poporului* şi construcţiei Marilor Ziduri. Dar alţi atenieni… i-au bănuit întrucâtva că aveau de gând să răstoarne puterea poporului”. Cetăţenii loiali ai Atenei au ieşit, prin urmare, să-i înfrunte pe spartani, dar au fost învinşi. Se pare, însă, că au izbutit să slăbească îndeajuns forţele inamicului pentru a le împiedica să facă joncţiunea cu coloana a cincea din interiorul cetăţii. Peste câteva luni, Marile Ziduri aveau să fie terminate, ceea ce însemna că democraţia se putea bucura de securitate cât timp izbutea să-şi menţină supremaţia navală.

Acest incident aruncă lumină asupra situaţiei de clasă încordate din Atena, încă cu douăzeci şi şase de ani înainte de izbucnirea războiului peloponeziac, în cursul căruia situaţia avea să se înrăutăţească mult. El aruncă lumină şi asupra metodelor folosite de partidul oligarhic prospartan. Tucidide, trebuie spus, menţionează trădarea lor doar în treacăt şi nu-i condamnă pentru asta, deşi în

alte locuri vorbeşte foarte vehement împotriva luptei de clasă şi a spiritului de partid. Pasajele pe care le voi cita în continuare, scrise ca un fel de reflecţie cu caracter general asupra Revoluţiei corcyreene din 427 î.Hr., sunt interesante în primul rând ca un excelent tablou al situaţiei de clasă; iar în al doilea rând, ca o ilustrare a cuvintelor aspre pe care Tucidide ştia să le găsească atunci când voia să descrie tendinţele analoage manifestate de democraţii din Corcyra. (Pentru a judeca mai bine lipsa sa de imparţialitate, trebuie să amintim că la începutul războiului Corcyra fusese unul din aliaţii democratici ai Atenei şi că revolta fusese pornită de oligarhi.) În plus, pasajul e o excelentă expresie a sentimentului de colaps social general. „Mai târziu s-a mişcat aproape întreaga elenime, ca să zicem aşa, fiind dezbinată peste tot, căci fruntaşii poporului voiau să aducă pe atenieni, iar oligarhii pe lacedemonieni… Chiar rudele

de sânge erau socotite că sunt mai înstrăinate decât membrii unui grup politic… Fruntaşii de prin cetăţi, fiecare cu o denumire cuviincioasă, se prefăceau că năzuiesc [unii] spre egalitatea politică a poporului şi [alţii] spre aristocraţia înţeleaptă… în realitate însă luptând prin toate mijloacele, ca să se înfrângă unii pe alţii, au îndrăznit să săvârşească cele mai groaznice fapte… în cugetul elenilor s-au înscăunat tot felul de răutăţi din pricina răscoalelor… faptul de a se împotrivi duşmănos şi cu neîncredere unii altora i-a dezbinat foarte mult. Într-adevăr, nu exista niciun cuvânt puternic şi niciun jurământ înfricoşător care să-i împace. În fiecare era puternică doar convingerea că nimic nu e sigur". 12

Semnificaţia încercării oligarhilor atenieni de a obţine ajutorul Spartei şi de a opri construcţia Marilor Ziduri ni se dezvăluie până la capăt abia când constatăm că această atitudine trădătoare nu s-a schimbat în epoca în care Aristotel îşi scria *Politica* sa, deci cu mai bine de un secol mai târziu. Aflăm aici despre un legământ oligarhic care, spune Aristotel, „este acum în vogă". Iată cum sună acest legământ: „Promit să fiu duşman al poporului şi să fac tot ce-mi stă în putere ca să-l sfătuiesc prost!" 13 E clar că nu putem înţelege această perioadă fără a ţine cont de ura de care vorbeam.

Menţionam mai înainte că Tucidide însuşi a fost un antidemocrat. Lucrul acesta reiese clar din felul cum descrie imperiul atenian şi ura pe care i-o purtau acestuia diferite state greceşti. Dominaţia Atenei asupra imperiului ei era resimţită, ne spune el, întocmai ca o tiranie şi toate triburile greceşti se temeau de ea. Descriind opinia

publică în momentul izbucnirii războiului peloponeziac, Tucidide are uşoare accente critice la adresa Spartei şi foarte aspre la adresa imperialismului atenian. „Bunăvoinţa oamenilor înclina mai mult spre lacedemonieni, mai ales că aceştia promiteau că vor elibera Elada. Şi fiecare particular, şi fiecare cetate…

făceau eforturi să le dea ajutor… Cei mai mulţi eleni urau pe atenieni: unii voiau să scape de dominaţia lor, iar alţii se temeau să nu cadă sub această doi i naţie”. 14 E cât se poate de interesant că această judecată despre imperiul atenian a ajuns să devină, mai mult sau mai puţin, judecata oficială a „Istoriei”, adică a majorităţii istoricilor. Întocmai cum filosofilor le vine greu să se elibereze de punctul de vedere al lui Platon, tot aşa sunt ataşaţi istoricii de Tucidide. În chip de exemplu l-aş cita pe Meyer (cea mai mare autoritate germană pentru această perioadă), care nu face decât să-l reproducă pe Tucidide atunci când spune: „Simpatiile lumii cultivate din Grecia… încetaseră să se mai îndrepte spre Atena”. 15:

Asemenea formulări nu fac însă decât să exprime punctul de vedere antidemocratic. Multe fapte consemnate de Tucidide – spre exemplu, pasajul citat care descrie atitudinea fruntaşilor partidului democratic şi a celor din partidul oligarhic – arată că Sparta era „simpatizată” nu de popoarele Greciei, ci de oligarhi; de cei „cultivaţi”, cum se exprimă cu delicateţe Meyer. Chiar şi Meyer admite că în multe locuri „masele cu predispoziţii democratice sperau în victoria ei” 16, a Atenei, adică; şi istorisirea lui Tucidide cuprinde multe episoade ce dovedesc simpatia ce o nutreau faţă de Atena democraţii şi cei oprimaţi, Dar cui îi pasă de opinia maselor necultivate? De vreme ce Tucidide şi lumea „cultivată” spun că Atena era o tirană, înseamnă că era.

Este extrem de interesant cum aceiaşi istorici care aclamă Roma pentru faptul de a fi întemeiat un imperiu universal condamnă Atena pentru încercarea ei de a realiza un lucru mai bun. Faptul că Roma a izbutit iar Atena a eşuat nu explică îndeajuns această atitudine, în realitate ei nu critică Atena pentru eşecul ei, fiindcă detestă ideea însăşi că încercarea ei ar fi putut să izbutească. Atena, cred ei, era o democraţie nemiloasă, un loc guvernat de oameni necultivaţi, care îi urau şi îi oprimau pe cei cultivaţi, fiind, la rându-le, urâţi de aceştia. Dar acest mod de a vedea lucrurile – mitul intoleranţei

culturale a Atenei democratice – face de neînţeles nişte fapte bine ştiute, şi înainte de toate uimitoarea productivitate

spirituală a Atenei în această perioadă anume. Chiar şi Meyer este nevoit să admită această productivitate: „Ceea ce Atena a produs în acest deceniu – spune el cu modestia-i caracteristică – egalează unul din cele mai puternice decenii ale literaturii germane”. 17 Penele, care a fost conducătorul democratic al Atenei în această perioadă, a avut perfectă dreptate s-o numească „Şcoala Eladei”.

Departe de mine ideea de a aproba tot ceea ce a făcut Atena în edificarea imperiului său, şi cu siguranţă că nu aprob manifestările de dezmăţ (dacă vor fi existat) sau actele de brutalitate; după cum nu uit nici faptul că democraţia atenian ă se întemeia, totuşi, pe sclavie18. Dar cred că este necesar să înţelegem că exclusivismul tribalist şi autosuficienţa tribalistă nu puteau fi înlăturate decât printr-o formă de imperialism. Şi trebuie spus că unele din măsurile imperialiste adoptate de Atena au fost destul de liberale. Un exemplu foarte interesant este faptul că Atena a făcut, în 405 î.Hr., unui aliat al său, insulei ioniene Samos, propunerea „ca samienii să fie de acum încolo atenieni; ca cele două cetăţi să alcătuiască un singur stat; iar samienii să-şi rânduiască treburile lor interne aşa cum le place şi să păstreze legile lor” 19. Un alt exemplu este metoda Atenei de a stabili impozitele în imperiul său. Câte nu s-au spus despre aceste impozite sau tributuri, ce au fost caracterizate – după opinia mea, foarte nedrept – ca un mod neruşinat şi tiranic de exploatare a cetăţilor mai mici! încercând să determinăm semnificaţia acestor impozite, trebuie, firește, să le comparăm cu volumul comerţului care, în schimb, era protejat de flota atenian ă. Informaţia necesară ne-o oferă Tucidide, de la care aflăm că atenienii impuseseră aliaţilor lor, în 413 î.Hr.în loc de tribut, o taxă de 5 la sută la toate bunurile importate sau

exportate pe mare, socotind că astfel vor încasa mai mulţi bani” 20. Această măsură, adoptată sub presiunea dură a războiului, mi se pare că merită o apreciere mai favorabilă decât metodele de centralizare romane. Atenienii, prin această metodă de impozitare, deveneau cointeresaţi în dezvoltarea comerţului aliaţilor lor şi, deci, în iniţiativa şi independenţa diferiţilor membri ai imperiului lor. Iniţial, imperiul atenian s-a dezvoltat dintr-o ligă de state egale. În ciuda predominării temporare a Atenei, criticată public de unii din cetăţenii ei (cf. *Lysistrata* lui Aristofan), pare probabil că interesul ei pentru dezvoltarea comerţului ar fi dus, cu timpul, la un fel de constituţie federală. Oricum, în cazul Atenei nu cunoaştem nimic asemănător metodelor

romane de „transferare” a valorilor culturale din imperiu în cetatea dominantă, metode ce însemnau jaf. Şi orice s-ar putea spune împotriva plutocraţiei, ea este preferabilă dominaţiei unor jefuitori21.

Această viziune favorabilă asupra imperialismului atenian poate fi sprijinită comparând-o cu metodele practicate de spartani în afacerile lor externe. Aceste metode erau determinate de scopul ultim ce domina politica Spartei, de încercarea acesteia de a bloca orice schimbare şi de a reveni la tribalism. (Revenire imposibilă, după cum voi susţine ceva mai încolo. Inocenţa o dată pierdută nu mai poate fi redobândită, iar o societate închisă artificial imobilizată sau un tribalism cultivat nu pot avea valoarea lucrului original.) Principiile politicii spartane erau următoarele: 1) Protejarea tribalismului ei osificat: împiedicarea oricăror influenţe din afară ce ar putea primejdui rigiditatea tabuurilor tribale. – 2) Antiumanitarismul: în particular, eliminarea tuturor ideologiilor egalitare, democratice şi individualiste. – 3) Autarhia, independenţa de comerţ. – 4) Anti-universalismul sau particularismul: păstrarea diferenţierii dintre propriul trib şi toate celelalte, neamestecul cu cei inferiori. – 5) Stăpânirea, adică dominaţia şi aservirea vecinilor. – 6)

Teritoriul să nu devină prea mare: „Cetatea să poată creşte atât de mare, cât, crescând, să voiască totuşi a rămâne una; mai mult nu” 22 şi mai ales să nu rişte introducerea unor tendinţe universaliste.

— Cine compară aceste şase tendinţe principale cu cele ale totalitarismului modern, constată că ele concordă în esenţă, cu excepţia doar a ultimei. Deosebirea poate fi descrisă spunând că totalitarismul modern manifestă tendinţe imperialiste. Dar acest imperialism este lipsit de elementul universalismului tolerant, iar ambiţiile globaliste ale totalitariştilor moderni le sunt impuse acestora, aşa-zicând, împotriva voinţei lor. Situaţia se explică prin doi factori. Primul este tendinţa generală a tuturor tiraniilor de a-şi justifica existenţa ca salvatori ai statului (sau ai poporului) de duşmanii lui – tendinţă ce duce cu necesitate, ori de câte ori vechii duşmani au fost îndepărtaţi cu succes, la crearea sau inventarea altora noi. Cel de-al doilea factor îl constituie încercarea de a înfăptui strâns-înruditele puncte 2) şi 5) din programul totalitar. Umanitarismul, care, conform punctului 2), trebuie exclus, a devenit atât de universal încât, pentru a-l combate cu succes acasă, el trebuie stârpit în întreaga lume. Or, lumea noastră a devenit atât de mică, încât acum fiecare e vecin cu fiecare, aşa că, pentru a traduce în fapt punctul 5), toţi trebuie dominaţi şi înrobiţi. În vechime însă

celor ce îmbrăţişau un particularism de felul celui al Spartei, nimic nu putea să le pară mai primejdios decât imperialismul atenian, cu tendinţa sa inerentă de a evolua spre o federaţie a cetăţilor greceşti, poate chiar spre un imperiu universal al omului.

Rezumând analiza noastră de până aici, putem spune că revoluţia politică şi spirituală care a început odată cu prăbuşirea tribalismului grec a ajuns la apogeu în secolul al cincilea, odată cu izbucnirea războiului peloponeziac. Ea s-a transformat într-un război de clasă violent şi, în acelaşi

timp, într-un război purtat între cele două cetăţi fruntaşe ale Greciei.

III

Cum am putea explica însă faptul că atenieni eminenţi de felul lui Tucidide au fost de partea reacţiunii, împotriva acestor noi evoluţii? Interesul de clasă nu constituie, cred, o explicaţie suficientă; căci ceea ce trebuie să explicăm este faptul că, în timp ce mulţi dintre tinerii aristocraţi ambiţioşi au devenit membri activi, deşi nu totdeauna şi de nădejde, ai partidei democratice, unii dintre cei mai serioşi şi mai dotaţi au rezistat acestei atracţii. Principalul motiv pare să fi fost acela că, deşi societatea deschisă exista deja şi în practică începuse deja să dezvolte noi valori, noi standarde de viaţă egalitare, ceva mai lipsea încă, mai ales pentru cei „cultivaţi”. Noul crez al societăţii deschise, singurul ei crez posibil, umanitarismul, începea să se afirme, dar nu era încă formulat. Până una alta, nu se prea vedea în jur altceva decât război de clasă, teama democraţilor de reacţia oligarhică şi ameninţarea unor noi desfăşurări revoluţionare. Reacţia împotriva acestor evoluţii avea de aceea multe de partea sa – tradiţia, apelul la apărarea virtuţilor strămoşeşti şi religia străbună. Aceste tendinţe erau atrăgătoare pentru sensibilitatea majorităţii oamenilor, iar popularitatea lor a generat o mişcare căreia, deşi era condusă şi folosită pentru propriile lor scopuri de spartani şi de prietenii lor oligarhi, trebuie că i-au aparţinut mulţi oameni destoinici, chiar şi la Atena. Din lozinca acestei mişcări „înapoi la statul strămoşesc!” sau „înapoi la vechiul stat patern” derivă cuvântul „patriot”. E de prisos să mai subliniem că ideile ce aveau trecere la sprijinitorii acestei mişcări „patriotice” au fost grosolan denaturate de acei oligarhi care n-au pregetat să dea propria lor cetate în mâinile inamicului, în speranţa de a primi

sprijin împotriva democraţilor. Tucidide a fost unul

din liderii reprezentativi ai acestei mişcări pentru „statul patern” 23 şi cu toate că, probabil, n-a sprijinit actul de trădare al antidemocraţilor extremişti, el nu şi-a ascuns simpatiile ce le nutrea faţă de scopul lor fundamental – acela de a împiedica schimbarea socială şi de a combate imperialismul universalist al democraţiei ateniene, ca şi instrumentele şi simbolurile puterii sale – flota, zidurile şi comerţul. (Având în vedere doctrinele lui Platon despre comerţ, este poate interesant să notăm cât de mare era teama de comercialism. Când, după victoria sa asupra Atenei din anul 404 î.Hr., regele spartan Lysandros s-a întors acasă cu o pradă bogată, „patrioţii” spartani, adică membrii mişcării pentru „statul patern” au încercat să împiedice importul de aur; şi cu toate că până la urmă acesta a fost permis, numai statul avea voie să-l deţină, în timp ce pentru orice cetăţean la care s-ar fi găsit metale preţioase era prevăzută pedeapsa capitală. În *Legile* lui Platon se pledează pentru reglementări asemănătoare.24

Deşi a fost în parte expresia dorinţei nostalgice de întoarcere la forme de viaţă mai stabile, la religie, decenţă, lege şi ordine, mişcarea „patriotică” era ea însăşi putredă din punct de vedere moral. Vechea ei credinţă fusese pierdută şi înlocuită în bună parte printr-o exploatare făţarnică şi chiar cinică a sentimentelor religioase25. Nihilismul, aşa cum este zugrăvit de Platon în portretele lui Callicles şi Thrasymachos, putea fi întâlnit pretutindeni printre tinerii aristocraţi „patrioţi” care, dacă li se ivea prilejul, deveneau fruntaşi ai partidei democratice. Cel mai tipic exponent al acestui nihilism a fost, poate, fruntaşul oligarhic care a contribuit la a da Atenei lovitura de moarte, unchiul lui Platon, Critias, conducătorul celor Treizeci de Tirani26.

Dar în această perioadă, la generaţia căreia a aparţinut şi Tucidide s-a afirmat un nou crez în raţiune, în libertate şi în frăţia dintre toţi oamenii – crezul nou şi, cred eu, singurul posibil, al societăţii deschise.

IV

Această generaţie, prin care se săvârşeşte o cotitură

în istoria omenirii, aş vrea s-o numesc Marea Generaţie; este generaţia care a trăit în Atena imediat în preajmă, şi apoi în timpul războiului pelo

ponesiac.27 Din ea au făcut parte mari conservatori, ca Sofocle sau Tucidide. Apoi oameni care, reprezentând perioada de tranziţie, erau ezitanţi, ca Euripide, sau sceptici, ca Aristofan. Făceau însă parte din ea şi marele fruntaş al democraţiei, Pericle, care a formulat principiul egalităţii în faţa legii şi al individualismului politic, şi Herodot, care a fost primit cu bucurie şi salutat în cetatea lui Pericle ca autor al unei lucrări ce glorifica aceste principii. Protagoras, originar din Abdera, care a devenit influent la Atena, şi compatriotul său Democrit trebuie incluşi şi ei printre reprezentanţii Marii Generaţii. Ei au formulat doctrina că instituţii umane precum limbajul, obiceiul şi legea n-au caracterul magic al unor tabuuri, ci sunt operă umană, nu sunt naturale, ci convenţionale, insistând totodată că noi suntem răspunzători pentru ele. Era apoi şcoala lui Gorgias – Alcidamas, Lycophron şi Antistene, care a dezvoltat ideile fundamentale ale anti-sclavagismului, ale protecţionismului raţional şi ale anti-naţionalismului, adică ale crezului în imperiul universal al oamenilor. Şi mai era, probabil mai mare decât toţi ceilalţi, Socrate, care îndemna să avem încredere în raţiunea umană, dar în acelaşi timp să ne ferim de dogmatism; să evităm atât misologia28, neîncrederea în teorie şi în raţiune, cât şi atitudinea magică a celor ce fac din raţiune un idol; care susţinea, cu alte cuvinte, că spiritul ştiinţei este critica.

Dat fiind că până aici n-am vorbit mult despre Pericle, iar despre Democrit n-am vorbit deloc, mă voi folosi de propriile lor cuvinte pentru a ilustra noul crez. Întâi Democrit: „Nu din teamă trebuie să ne abţinem de a face nedreptăţi, ci din sentimentul de dreptate… Virtutea se întemeiază, în cea mai mare parte, pe respectul pentru ceilalţi… Fiecare om e o mică lume… Trebuie să-i ajutăm

după puterile noastre pe cei care suferă pe nedrept... Binele nu înseamnă numai a nu greşi, ci şi a nu voi să greşeşti... Faptele bune contează, nu vorbele... Sărăcia într-o orânduire democratică este cu atât mai preferabilă aşa-zisei bune stări dintr-un guvernământ tiranic pe cât este de preferat libertatea robiei... Pentru un om înţelept orice ţară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întregul univers". Lui i se datorează şi acea remarcă a adevăratului om de ştiinţă, anume că „preferă să găsească o singură explicaţie cauzală decât să dobândească împărăţia perşilor" 29.

Prin miezul lor umanitar şi universalist unele din aceste fragmente din Democrit, deşi sunt anterioare în timp, sună de parcă ar fi îndreptate împotriva lui Platon. Aceeaşi impresie o lasă, doar că mult mai puternică, celebrul discurs funebru al lui Pericle, rostit ci

cel puţin o jumătate de secol înainte de a fi fost scrisă *Republica.* Am citat două fraze din acest discurs în capitolul 6, în discuţia despre egalitarism30, dar aş cita aici câteva pasaje mai pe larg, spre a da o imagine mai clară despre spiritul ce-l animă: „Avem o constituţie care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înşine suntem exemplu. În privinţa numelui – din pricină că este condusă nu de câţiva, ci de mai mulţi cetăţeni – s-a numit democraţie, şi, după lege, toţi sunt egali în privinţa intereselor particulare; cât despre influenţa politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, şi nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac... nu este împiedicat pentru că n-are vază... În privinţa suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mâniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui... Nu călcăm legile, când chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dând ascultare şi oamenilor care sunt, în orice împrejurare, la conducere, şi legilor, atât acelora care sunt promulgate, spre a veni în ajutorul oamenilor păgubiţi, cât

şi legilor care, deşi nu sunt scrise, comportă totuşi un respect liber consimţit…

Noi le deschidem cetatea tuturor şi… nu izgonim pe străini… Deşi ducem o viaţă mai destinsă, nu înfruntăm deloc mai puţin curajos… primejdiile… Iubim frumosul, ducând o viaţă simplă, şi filosofăm fără să ne moleşim… A-şi recunoaşte sărăcia nu-i pentru nimeni o ruşine, ci este mai ruşinos să nu cauţi s-o înlături prin faptă. Aceiaşi oameni au grijă, în acelaşi timp, şi de treburile particulare, şi de cele publice… Nu socotim inactiv pe cel care nu ia parte la chivernisirea treburilor publice, ci-l numim inutil (pentru stat); apoi, *noi înşine decidem asupra treburilor publice…* şi nu socotim că discuţiile sunt o pagubă pentru fapte, ci lipsa de lămurire prin discuţii făcute mai înainte de a porni la înfăptuirea a ceea ce trebuie… Avem convingerea că fericirea e rodul libertăţii, iar libertatea rodul vitejiei, şi nu ne dăm în lături de la înfruntarea primejdiilor… într-un cuvânt, pot să spun că Atena este o educatoare a Eladei şi că… fiecare bărbat de la noi ar putea să-şi mlădie corpul, fără ajutorul cuiva, cu dibăcie şi graţie, în cele mai multe feluri de ocupaţii.”31

Aceste cuvinte nu sunt doar un elogiu la adresa Atenei, ele exprimă adevăratul spirit al Marii Generaţii. Ele formulează programul politic al unui mare individualist egalitar, al unui democrat care îşi dă prea bine seama că democraţia nu se rezumă la principiul lipsit de noimă că „poporul trebuie să conducă”, ci că trebuie întemeiată pe încrederea în raţiune şi pe umanitarism. În acelaşi

timp, ele sunt o expresie a adevăratului patriotism, a mândriei legitime pentru o cetate care şi-a propus să fie exemplu; şi care a devenit şcoala nu numai a Eladei, ci, după cum se ştie, a omenirii, timp de milenii trecute şi viitoare.

Discursul lui Pericle nu e doar un program. El este şi o apărare şi poate chiar un atac. El sună, după cum am spus deja, ca un atac direct la adresa lui Platon. Nu mă

îndoiesc că era îndreptat nu numai împotriva tribalismului osificat al Spartei, ci şi împotriva cercului totalitar din Atena; împotriva mişcării pentru statul patern, a „Societăţii ateniene a prietenilor Laconiei" (cum îi numea Gom-perz în 190232). Discursul este prima33 şi totodată, probabil, cea mai fermă luare de poziţie faţă de o asemenea mişcare. Importanţa lui a fost sesizată de Platon, care peste o jumătate de secol avea să caricaturizeze oraţia lui Pericie în pasajele din *Republica34* în care atacă democraţia, ca şi în acea nedisimulată parodie care este dialogul numit *Menexenos sau discursul funebru35.* Dar prietenii Laconiei atacaţi de Pericle replicaseră cu mult înaintea lui Platon. La numai cinci sau şase ani de la discursul ţinut de Pericle a fost publicat un pamflet privind *Constituţia Atenei36* de către un autor necunoscut (posibil, Critias), numit de obicei astăzi „Bătrânul oli-garh". Acest ingenios pamflet, cel mai vechi tratat de teorie politică cunoscut nouă, este, probabil, în acelaşi timp, cel mai vechi monument al trădării omenirii de către liderii ei intelectuali. Este un atac furibund la adresa Atenei, scris fără îndoială de una din minţile ei cele mai dotate. Ideea centrală a pamfletului, idee ce avea să devină crez la Tucidide şi la Platon, este legătura strânsă dintre imperialismul naval şi democraţie. Autorul încearcă să arate că nu poate exista compromis în conflictul dintre cele două lumi37, a democraţiei şi a oligarhiei; că numai uzând de violenţă brutală, de măsuri totale, inclusiv de intervenţia aliaţilor din afară (a spartanilor) se poate pune capăt nelegiuitei domnii a libertăţii. Acest remarcabil pamflet urma să devină primul dintr-un şir practic infinit de scrieri de filosofie politică ce aveau să repete mai mult sau mai puţin, făţiş sau mascat, aceeaşi temă până în zilele noastre. Nevrând sau nefiind în stare să ajute omenirea pe drumul ei anevoios spre un viitor necunoscut pe care singură trebuie să şi-l făurească, unii dintre cei „cultivaţi" au încercat s-o convingă să se întoarcă în trecut. Incapabili să meargă în frunte pe un drum nou, nu le-a rămas altceva de făcut decât să devină

liderii *revoltei perene împotriva libertăţii.* Pentru ei a fost cu atât mai necesar să-şi afirme superioritatea lup

tând împotriva egalităţii, cu cât erau (ca să folosim limbajul lui Socrate) mizantropi şi misologi – incapabili de acea generozitate simplă şi obişnuită care insuflă încrederea în oameni şi încrederea în raţiunea şi libertatea umană. Oricât de aspru ar suna această judecată, mă tem că este o judecată dreaptă dacă e aplicată la acei lideri intelectuali ai revoltei împotriva libertăţii care au urmat după Marea Generaţie şi îndeosebi după Socrate. Putem încerca acum să-i privim pe fundalul interpretării noastre istorice.

Însăşi apariţia filosofiei poate fi interpretată, cred, că o reacţie la prăbuşirea societăţii închise şi a credinţei ei magice. Ea este o încercare de a înlocui pierderea credinţei magice printr-o credinţă raţională; ea modifică tradiţia transmiterii unei teorii sau a unui mit, prin întemeierea unei noi tradiţii – a tradiţiei de contestare a teoriilor şi a miturilor şi de discutare critică a lor[38]. (Este semnificativ că această încercare coincide cu răspândirea aşa-numitelor secte orfice ai căror membri încercau să înlocuiască sentimentul pierdut al unităţii printr-o nouă religie mistică.) Cei mai vechi filosofi, cei trei mari ionieni şi Pitagora, au fost probabil total inconştienţi de stimulii la care de fapt reacţionau. Ei au fost reprezentanţii şi deopotrivă adversarii inconştienţi ai unei revoluţii sociale. Faptul însuşi că au întemeiat şcoli, secte sau ordine, adică noi instituţii sociale sau, mai bine zis, grupuri concrete cu o viaţă comună şi cu funcţii comune, şi modelate în bună măsură după cele ale unui trib idealizat, dovedeşte că au fost reformatori pe tărâm social şi, deci, că au reacţionat la anumite nevoi sociale. Faptul că au reacţionat la aceste nevoi şi la propriul lor sentiment de derivă, nu plăsmuind, aidoma lui Hesiod, un mit istoricist al destinului şi decăderii[39], ci inventând tradiţia criticii şi a discuţiei, iar odată cu ea arta gândirii raţionale, este unul din faptele

inexplicabile ce stau la începuturile civilizaţiei noastre. Dar chiar şi aceşti raţionalişti au reacţionat la pierderea unităţii tribale într-un mod în mare măsură emoţional. Raţionamentele lor dau expresia sentimentului lor de derivă, angoasei generate de o evoluţie ce urma să creeze civilizaţia noastră individualistă. Una din cele mai vechi expresii ale acestei angoase datează de la Anaximandru40, cel de-al doilea dintre filosofii ionieni. Lui Anaximandru experienţa individuală îi apărea ca *hybris,* ca un nelegiuit act de nedreptate, ca un culpabil act de uzurpare, pentru care indivizii trebuie să sufere şi să ispăşească. Primul care a devenit conştient de revoluţia socială şi de lupta dintre clase a fost Heraclit. Modul cum a reacţionat el la sentimentul său de

derivă, dezvoltând prima ideologie antidemocratică şi prima filosofie istoricistă a schimbării şi a destinului, a fost descris în capitolul al doilea al acestei cărţi. Heraclit a fost primul duşman conştient al societăţii deschise.

Aproape toţi aceşti gânditori timpurii au trebuit să facă faţă unei angoase tragice şi deznădăjduite.41 Singura excepţie este, probabil, monoteistul Xenofan42, care şi-a purtat povara cu bărbăţie. Nu le putem lua în nume de rău ostilitatea faţă de noile evoluţii, aşa cum nu le-o putem lua, într-o anumită măsură, succesorilor lor. Noul crez în societatea deschisă, credinţa în om, în dreptatea egalitară şi în raţiunea umană începeau, pesemne, să se închege, dar nu erau încă formulate.

Cea mai mare contribuţie la acest crez avea s-o dea Socrate, care va muri pentru el. Socrate n-a fost un fruntaş al democraţiei ateniene, ca Pericie, sau un teoretician al societăţii deschise, ca protagoras. Ci a fost un critic al Atenei şi al instituţiilor ei democratice şi sub acest aspect putea să prezinte o asemănare superficială cu unii din liderii reacţiunii ce se împotriveau societăţii deschise. Nu este însă deloc necesar ca un om care critică democraţia şi instituţiile democratice să fie un duşman al lor, deşi este

probabil ca atât democraţii pe care el îi critică, cât şi antidemocraţii care speră să profite de orice dezbinare din tabăra democratică, să-l categorisească aşa. Există o deosebire fundamentală între o critică democratică a democraţiei şi o critică totalitară a ei. Cea făcută de Socrate a fost critică democratică, a fost chiar genul de critică ce constituie viaţa însăşi a democraţiei. (Democraţii care nu pricep deosebirea dintre o critică prietenească a democraţiei şi o critică ostilă a acesteia sunt ei înşişi pătrunşi de spirit totalitar. Totalitarismul, fireşte, nu poate socoti prietenească nicio critică, deoarece orice critică a unei asemenea autorităţi contestă inevitabil însuşi principiul autorităţii.)

Am menţionat deja unele aspecte ale doctrinei lui Socrate: intelectualismul său, adică teoria sa egalitară despre raţiunea umană ca mediu universal de comunicare; accentul pus pe onestitatea intelectuală şi pe autocritică; teoria sa egalitară despre dreptate şi ideea că este mai bine să fii o victimă a nedreptăţii decât să fii nedrept cu

alţii. Cred că această din urmă idee ne poate ajuta cel mai mult să înţelegem miezul doctrinei sale, crezul său individualist, credinţa sa în individul uman ca scop în sine.

Societatea închisă, iar odată cu ea şi crezul că tribul e totul, iar individul nimic, se prăbuşiseră. Iniţiativa individuală şi autoafirmarea deveniseră un fapt. Fusese trezit interesul pentru individul uman ca individ, şi nu doar ca erou sau mântuitor tribal.43 însă abia cu Protagoras debutează o filosofie care face din om centrul preocupărilor sale. Iar credinţa că în viaţa noastră nu există nimic mai important decât alţi oameni individuali, apelul către oameni de a se respecta între ei şi pe sine par să se datoreze lui Socrate.

Burnet a subliniat44 că Socrate a fost cel ce a creat concepţia despre *suflet,* concepţie ce a exercitat o uriaşă influenţă asupra civilizaţiei noastre. Cred că este mult adevăr în această afirmaţie, deşi mi se pare că formularea

ei şi mai ales modul cum este folosit termenul „suflet” ar putea induce în eroare; pentru că Socrate pare să se fi ferit cât a putut de mult de teoriile metafizice. Apelul său a fost unul moral, iar teoria individualităţii (sau a „sufletului”, dacă preferaţi acest termen) dezvoltată de el este, cred, o doctrină morală şi nu una metafizică. Cu ajutorul acestei doctrine el a luptat, ca totdeauna, împotriva automulţumirii şi complezenţei. El a cerut ca individualismul să nu se reducă la disoluţia tribalismului, ci ca individul să se dovedească demn de libertatea dobândită. Din acest motiv a ţinut să sublinieze că omul nu este numai corp, numai o alcătuire biologică. În om există ceva în plus, o scânteie divină, raţiunea; şi iubirea de adevăr, de generozitate, de omenie, de frumos şi de bine. Acestea sunt lucrurile ce dau preţ vieţii unui om. Dar dacă nu sunt numai „corp”, atunci ce sunt? Eşti, înainte de toate, inteligenţă, răspundea Socrate. Raţiunea ta este cea care te face om; care-ţi permite să fii mai mult decât un ghem de pofte şi dorinţe; care face din tine un individ autonom şi-ţi dă dreptul să pretinzi că eşti un scop în sine. Îndemnul lui Socrate „aveţi grijă de sufletele voastre” este în mare măsură un apel la onestitate *intelectuală,* întocmai cum maxima „cunoaşte-te pe tine însuţi” este folosită de el spre a ne reaminti limitele noastre intelectuale.

Acestea, sublinia Socrate, sunt lucrurile care contează. Iar ceea ce a socotit necesar să critice în cazul democraţiei şi al omului de stat democratic, era realizarea inadecvată a acestor lucruri. A criticat pe bună dreptate lipsa de onestitate intelectuală şi preocuparea

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 217

obsesivă pentru putere.45 Dat fiind accentul pe care-l punea pe latura umană a problemei politice, nu s-a putut interesa prea mult de reforma instituţională. Ceea ce l-a interesat a fost aspectul imediat, personal al societăţii deschise. Greşea atunci când se considera om politic; era un dascăl.

Dar dacă Socrate a fost, în chip fundamental,

susţinătorul societăţii deschise şi un prieten al democraţiei, atunci – ar putea să întrebe cineva – de ce s-a amestecat cu antidemocraţii? Căci se ştie că printre companionii săi s-au numărat nu numai Alcibiade, care pentru un timp a trecut de partea Spartei, ci şi doi dintre unchii lui Platon – Critias, care avea să devină mai târziu liderul brutal al celor Treizeci de Tirani, şi Charmides, mâna dreaptă a lui Critias.

Există mai mult de un răspuns la această întrebare. Întâi de toate, Platon ne spune că atacul lui Socrate împotriva politicienilor democraţi din epoca sa a fost întreprins în parte cu scopul de a demasca egoismul şi râvna de putere ale linguşitorilor făţarnici ai poporului, mai precis ale tinerilor aristocraţi care pozau în democraţi, dar în fond priveau pe oamenii din popor doar ca pe nişte instrumente ale poftei lor de putere.46 Această activitate a sa l-a făcut, pe de o parte, atrăgător pentru cel puţin unii din duşmanii democraţiei; iar pe de altă parte, l-a adus în contact cu aristocraţi ambiţioşi ce aparţineau tocmai tipului criticat. Şi aici intervine un al doilea considerent. Moralistul şi individualistul Socrate nu s-ar fi mărginit niciodată să-i atace pe aceşti oameni. Înţelegea să le arate un interes real şi să nu-i abandoneze fără să fi făcut o încercare serioasă de a-i converti, în dialogurile lui Platon există multe aluzii la astfel de încercări. Avem motive să credem – acesta e cel de-al treilea considerent – că Socrate, dascălul cu preocupări politice, făcea chiar tot posibilul să atragă pe tineri şi să capete influenţă asupra lor, mai ales dacă îi considera apţi pentru conversiune, şi se gândea că s-ar putea ca într-o bună zi ei să ajungă în funcţii de răspundere în cetatea lor. Exemplul cel mai proeminent este, fireşte, Alcibiade, socotit încă din copilăria sa drept viitorul mare conducător al imperiului atenian. Iar strălucirea, ambiţia şi curajul lui Critias au făcut din el unul din puţinii competitori probabili ai lui Alcibiade. (O vreme, el a cooperat cu Alcibiade, dar mai apoi s-a întors împotriva lui. Nu e deloc improbabil ca temporara cooperare să se fi datorat influenţei lui

Socrate.) Din tot ce ştim despre propriile aspiraţii politice ale lui Platon, din tinereţe şi de mai târziu, este mai mult decât probabil că relaţiile sale cu Socrate au fost de un gen asemă

nător47. Socrate însuşi, deşi unul din spiritele fruntaşe ale societăţii deschise, n-a fost un om de partid. Era dispus să activeze în orice cerc unde munca sa putea fi de folos cetăţii. Dacă un tânăr dătător de speranţe ajungea să-l intereseze, legăturile de familie oligarhice nu-l împiedicau să-l primească în cercul său de discuţii.

Aceste legături însă aveau să-i pricinuiască moartea. Când marele război a fost pierdut, Socrate a fost acuzat de a fi educat pe oamenii care trădaseră democraţia şi conspiraseră cu inamicii ca să ducă Atena la pierzanie.

Istoria războiului peloponeziac şi a prăbuşirii Atenei este adesea povestită şi astăzi, sub influenţa autorităţii lui Tucidide, în aşa fel încât înfrângerea Atenei apare drept ultima dovadă a slăbiciunii morale a sistemului democratic. Acest mod de a vedea lucrurile este însă o deformare tendenţioasă, iar faptele bine cunoscute ne spun o poveste foarte diferită. Principala răspundere pentru pierderea războiului revine oligarhilor trădători care au conspirat întruna cu Sparta. Printre fruntaşii acestora s-au numărat trei foşti discipoli ai lui Socrate: Alcibiade, Critias şi Charmides. După căderea Atenei în anul 404 î.Hr., ultimii doi au devenit conducătorii celor Treizeci de Tirani, care n-au fost altceva decât un guvern-marionetă sub protecţia Spartei. Căderea Atenei şi distrugerea zidurilor sunt prezentate adesea drept rezultatele finale ale marelui război început în 431 î.Hr. Dar în această prezentare rezidă principala deformare, pentru că în realitate democraţii au continuat să lupte. La început doar în număr de şaptezeci, ei au pregătit sub conducerea lui Thrasybulos şi Anytos eliberarea Atenei, unde între timp Critias ucidea mulţime de cetăţeni; în timpul celor opt luni cât a durat regimul său de teroare,

lista morţilor a ajuns să cuprindă „un număr de atenieni ce aproape că depăşea pe cel al atenienilor ucişi de peloponesieni în cursul ultimilor zece ani ai războiului” 48. După opt luni însă (în 403 î.Hr.) Critias şi garnizoana spartană au fost atacaţi şi biruiţi de către democraţi, care s-au stabilit în Pireu, şi ambii unchi ai lui Platon şi-au pierdut viaţa în această bătălie. Discipolii lor oligarhici au prelungit o vreme domnia terorii în însăşi cetatea Atenei, dar forţele lor erau într-o stare de confuzie şi de disoluţie. Dovedindu-se incapabili să guverneze, ei au fost în cele din urmă abandonaţi de protectorii lor spartani, care au încheiat un tratat cu democraţii. Pacea a restabilit democraţia la Atena. În felul acesta forma democratică de guvernământ şi-a dovedit forţa ei superioară în condiţiile celor mai aspre încercări, încât până şi duşmanii ei au

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 219

Început s-o considere invincibilă. (Nouă ani mai târziu, după bătălia de la Cnidos, atenienii au putut să-şi reclădească zidurile. Înfrângerea democraţiei s-a transformat în victorie.)

De îndată ce democraţia astfel restaurată a restabilit condiţiile juridice normale49, lui Socrate i s-a intentat proces. Era acuzat de a fi contribuit la educarea celor mai periculoşi duşmani ai statului, Alcibiade, Critias şi Charmides. Urmărirea judiciară a întâmpinat oare-cari dificultăţi dat fiind că toate delictele politice comise anterior restabilirii democraţiei fuseseră amnistiate. Actul de acuzare nu putea, deci, să se refere făţiş la aceste cazuri notorii. Iar acuzatorii au urmărit, probabil, nu atât să-l pedepsească pe Socrate pentru evenimentele politice nefericite din trecut care, după cum ei ştiau foarte bine, se petrecuseră contrar intenţiilor sale; scopul lor a fost mai degrabă să-l împiedice de a-şi continua îndeletnicirea de dascăl, pe care, având în vedere efectele ei, nu puteau, practic, s-o privească altfel decât ca primejdioasă pentru stat. Din toate aceste motive, rechizitoriului i s-a dat forma vagă şi cam lipsită de noimă că Socrate corupea tineretul,

că se făcuse vinovat de impietate şi că încercase să introducă în cetate noi practici religioase. (Ultimele două capete de acuzare exprimau, deşi în mod stângaci, sentimentul fără îndoială corect că în domeniul etico-religios el era un revoluţionar.) Din pricina amnistiei ce fusese dată, „tinerii corupţi" nu puteau fi nominalizaţi cu precizie, dar bineînţeles că toată lumea ştia cine erau cei vizaţi50. În apărarea sa, Socrate a insistat asupra faptului că, nu a simpatizat cu politica Celor Treizeci şi că în fapt îşi riscase viaţa opunându-se încercării de a-l implica în crimele lor. Şi a reamintit juriului că printre prietenii săi cei mai apropiaţi şi discipolii săi cei mai entuziaşti s-a numărat cel puţin un democrat, Chaerephon, care a luptat împotriva Celor Treizeci (fiind, pare-se, ucis în bătălie) 51.

În prezent se recunoaşte de obicei că Anytos, fruntaşul democrat care a susţinut acuzarea, nu a urmărit să facă din Socrate un martir. Scopul a fost să-l exileze. Acest plan a fost zădărnicit însă de refuzul lui Socrate de a-şi renega principiile. Nu cred că a vrut cu tot dinadinsul să moară sau că i-a plăcut rolul de martir.52 Pur şi simplu, a luptat pentru ceea ce a crezut că este drept şi pentru opera vieţii sale. N-a urmărit niciodată să submineze democraţia. În realitate, a încercat să-i dea crezul de care ea avea nevoie. Aceasta fusese opera vieţii sale. El a simţit că această operă era grav primejduită. Trădarea foştilor săi companioni făcea ca opera şi per

soana sa să apară într-o lumină ce trebuie să-l fi tulburat profund. Poate că a considerat chiar binevenit procesul, ca un prilej de a dovedi loialitatea sa neţărmurită faţă de cetate.

Socrate a explicat cum nu se poate mai convingător această atitudine a sa atunci când i s-a oferit posibilitatea să fugă. Dacă i-ar fi dat curs şi ar fi devenit un exilat, toată lumea l-ar fi socotit un oponent al democraţiei. De aceea a rămas pe loc şi şi-a explicat motivele. Această explicaţie, un fel de testament al său, se găseşte în dialogul *Criton* de

Platon.53 Ea este simplă. Dacă plec, spune Socrate, încalc legile statului. Un asemenea act m-ar pune în opoziţie cu legile şi ar dovedi neloialitatea mea. El ar dăuna statului. Numai dacă rămân, aşez mai presus de orice îndoială loialitatea mea faţă de stat şi de legile lui democratice şi dovedesc că nu i-am fost niciodată duşman. Nu poate exista o dovadă mai bună a loialităţii mele decât disponibilitatea mea de a muri pentru ea.

Moartea lui Socrate este ultima dovadă a sincerităţii sale. Neînfricarea sa, simplitatea, modestia, simţul măsurii, umorul nu l-au părăsit niciodată. „Eu sunt musca pe care Zeul a hărăzit-o cetăţii – zice el în *Apărarea...* – ca să vă trezească, să vă convingă şi să vă mustre cât e ziua de lungă, ţinându-se de voi pretutindeni. Nu veţi mai avea parte uşor de un astfel de om, atenieni, aşa că, dacă-mi veţi da ascultare, mă veţi cruţa. Voi însă... veţi lovi poate în mine şi, dându-i ascultare lui Anytos, mă veţi osândi poate cu uşurinţă la moarte; apoi însă aţi continua să dormiţi tot restul vieţii, dacă nu cumva Zeul, având grijă de voi, v-ar trimite pe altcineva". 54 El a arătat că un om poate să moară nu numai pentru destin şi glorie şi alte asemenea lucruri măreţe, ci şi pentru libertatea gândirii critice şi pentru un respect de sine ce nu are nimic de-a face cu orgoliul sau cu sentimentalismul.

VI

Socrate a avut *un singur* succesor demn, pe vechiul său prieten Antistene, ultimul din Marea Generaţie. Platon, discipolul său cel mai înzestrat, avea să se dovedească în curând cel mai puţin fidel. El l-a trădat pe Socrate, aşa cum făcuseră şi unchii săi. Aceştia, pe lângă că l-au trădat pe Socrate, au încercat şi să-l implice în actele lor teroriste, dar n-au izbutit, fiindcă el s-a opus. Platon a încercat

să-l implice pe Socrate în grandioasa sa încercare de a edifica teoria societăţii imobilizate; şi nu i-a fost deloc greu să izbutească, fiindcă Socrate nu mai era în viaţă.

Ştiu, firește, că această judecată li se va părea exagerat de aspră chiar şi celor ce au o atitudine critică faţă de Platon55. Dacă privim însă *Apărarea…* şi *Criton* drept testamentul făcut la bătrâneţe de Socrate, şi dacă le comparăm cu testamentul lui Platon din *Legile,* ne va fi greu să judecăm altfel. Socrate a fost condamnat, dar iniţiatorii procesului n-au urmărit moartea sa. *Legile* lui Platon remediază această lipsă de intenţie. În acest dialog al său el elaborează rece şi minuţios teoria inchiziţiei. Gândirea liberă, critica instituţiilor politice, propovăduirea la tineri a unor idei noi, încercările de introducere a unor noi practici sau fie şi opinii religioase sunt declarate, toate, crime capitale. În statul platonician, lui Socrate nu i s-ar fi dat niciodată prilejul de a se apăra în public; el ar fi fost dat pe mâna Conciliului nocturn pentru ca sufletul său bolnav să fie „tratat” şi în cele din urmă pedepsit.

Nu mă pot îndoi de trădarea lui Platon şi nici de faptul că folosirea de către el a lui Socrate ca personaj principal în *Republica* a fost cea mai izbutită încercare de a-l implica. Dacă însă această încercare a fost sau nu conştientă, este o altă întrebare.

Pentru a-l înţelege pe Platon, trebuie să ne reprezentăm întreaga situaţie din vremea sa. După războiul peloponeziac, angoasele civilizaţiei erau resimţite cu deosebită putere. Vechile speranţe oligarhice erau încă vii, iar înfrângerea Atenei a fost de natură să le dea un nou imbold. Lupta de clasă continua. Eşuase însă încercarea lui Critias de a distruge democraţia prin realizarea programului Bătrânului oligarh. Eşecul nu s-a datorat indeciziei; recurgerea la cele mai brutale acte de violenţă n-a dat rezultate, în ciuda împrejurărilor prielnice create de puternicul sprijin al Spartei victorioase. Platon a simţit că era nevoie de o reconstrucţie completă a programului. Cei Treizeci fuseseră înfrânţi în sfera luptei pentru putere pentru că lezaseră simţul de dreptate al cetăţenilor. Înfrângerea a fost în bună măsură o înfrângere morală. Crezul Marii Generaţii şi-a dovedit forţa. Cei Treizeci nu aveau de oferit nimic comparabil; ei erau nihilişti morali.

Platon a simţit că programul Bătrânului oligarh nu putea fi resuscitat fără a-l aşeza pe fundamentul unui alt crez, pe o convingere ce reafirma vechile valori ale tribalismului, opunându-le crezului societăţii

deschise. *Oamenii trebuiau învăţaţi că dreptatea este inegalitate* şi că tribul, colectivul, se află mai presus de individ.56 Cum însă crezul socratic era prea puternic pentru a putea fi contestat pe faţă, Platon s-a văzut nevoit să-l reinterpreteze ca fiind o pledoarie pentru societatea închisă. Lucrul erau greu de făcut; dar nu imposibil. În fond, nu democraţia l-a ucis pe Socrate? N-a pierdut democraţia, astfel, orice drept de a şi-l revendica? Şi n-a criticat Socrate cu orice prilej mulţimea anonimă, ca şi pe liderii ei, pentru lipsa lor de înţelepciune? Şi apoi, nu era chiar atât de greu ca Socrate să fie reinterpretat în sensul de a fi recomandat cârmuirea celor „cultivaţi", a filosofilor cunoscători. Platon a fost mult încurajat să procedeze la o atare interpretare atunci când a descoperit că ea făcea parte şi din străvechiul crez pitagoreic; şi mai cu seamă, când a descoperit în Archytas din Tarent un înţelept pitagorician şi în acelaşi timp un om de stat încununat de succes. Aici, a simţit el, se află soluţia enigmei. Nu i-a încurajat Socrate însuşi pe discipolii săi să participe la viaţa politică? Nu însemna aceasta că el dorea să-i vadă la cârmă pe cei luminaţi şi înţelepţi? Câtă deosebire între grosolănia gloatei guvernante din Atena şi demnitatea unui Archytas! în mod sigur Socrate, care n-a formulat niciodată soluţia sa la problema constituţională, trebuie să se fi gândit la pitagoreism.

Pe această cale e posibil ca Platon să fi descoperit că poate să dea treptat un nou înţeles doctrinei celui mai influent membru al Marii Generaţii şi să se fi convins pe sine că un adversar a cărui forţă copleşitoare n-ar fi cutezat niciodată s-o atace direct era un aliat. Aceasta este, cred, cea mai simplă interpretare care se poate da faptului că Platon l-a păstrat pe Socrate drept principalul

său purtător de cuvânt chiar şi după ce s-a îndepărtat atât de mult de doctrina acestuia, încât nu se mai putea amăgi în privinţa acestei devieri.57 Dar asta nu este întreaga poveste. El a simţit, cred, în adâncul sufletului, că doctrina lui Socrate era mult deosebită de prezentarea pe care i-o făcea el; că, de fapt, el îl trădează pe Socrate. Şi cred că străduinţele neîncetate ale lui Platon de a-l face pe Socrate să se reinterpreteze pe sine sunt în acelaşi timp eforturi de a-şi linişti propriile mustrări de conştiinţă. Încercând întruna să demonstreze că doctrina sa nu-i decât o dezvoltare logică a adevăratei învăţături socratice, el căuta să se convingă pe sine că nu este un trădător.

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 223

Simt că, citindu-l pe Platon, suntem martorii unui conflict lăuntric, ai unei lupte cu adevărat titanice ce se dă în spiritul său. Chiar şi faimoasa sa „rezervă fastidioasă, refularea propriei sale personalităţi” 58 sau, mai degrabă, încercarea de refulare – pentru că nu este deloc greu să citim printre rânduri – este o expresie a acestei lupte. Şi cred că influenţa lui Platon se poate explica în parte prin fascinaţia ce o exercită acest conflict dintre două lumi înăuntrul aceluiaşi suflet, luptă ale cărei repercusiuni puternice asupra lui Platon se simt sub acea suprafaţă de rezervă fastidioasă. Această luptă atinge sentimentele noastre, pentru că ea are loc încă în noi înşine. Platon a fost copilul unui timp care este încă şi al nostru. (Nu trebuie să uităm că, la urma urmei, n-a trecut decât un secol de la abolirea sclaviei în Statele Unite, şi un răstimp şi mai scurt de la abolirea iobăgiei în Europa Centrală.) Nicăieri nu se dezvăluie mai limpede această luptă decât în teoria platoniciană a sufletului. Faptul că Platon, care tânjea după unitate şi armonie, a închipuit structura sufletului omenesc ca fiind analoagă celei a unei societăţi împărţite în clase59 arată cât de adânc trebuie să fi suferit.

Cel mai mare conflict al lui Platon se naşte din impresia profundă pe care a produs-o asupra sa exemplul

lui Socrate, căreia propriile sale înclinaţii oligarhice i s-au împotrivit cu succes. Pe planul argumentării raţionale, lupta se poartă folosind argumentul umanitarismului lui Socrate împotriva lui însuşi. Pesemne că primul exemplu de acest fel se întâlneşte în *Eutyphron*[60]. N-am să fiu niciodată ca Eutyphron, caută Platon să se liniştească pe sine; n-am să mă apuc să-i acuz pe tatăl meu, pe venerabilii mei străbuni, de a fi păcătuit împotriva unei legi şi a unei moralităţi umanitare ce se situează la nivelul pietăţii vulgare. Chiar dacă uneori curmau vieţi umane, era vorba, la urma urmei, de vieţile propriilor lor slugi, care nu preţuiau mai mult decât nişte criminali; şi nu e treaba mea să-i judec pentru asta. Oare n-a arătat Socrate cât este de greu să ştii ce e drept şi ce e nedrept, ce este cucernic şi ce este nelegiuit? Şi oare n-a fost el însuşi acuzat de impietate de către aceşti aşa-zişi umanitari? Alte simptome ale luptei lui Platon se pot găsi, cred, în aproape toate locurile unde el atacă ideile umanitare, îndeosebi în *Republica.* Stilul său evaziv şi faptul că în combaterea teoriei egalitare a dreptăţii recurge la persiflare, prefaţa sa ezitantă la argumentarea menită să legitimeze minciuna, introducerea rasismului şi definiţia pe care o va da dreptăţii au fost menţionate toate în capi

tolele precedente. Dar poate că expresia cea mai clară a conflictului de care vorbesc se găseşte în *Menexenos,* această replică sarcastică la discursul funebru al lui Penele. Impresia mea e că aici Platon se dă de gol. În ciuda încercării sale de a-şi ascunde sentimentele în spatele ironiei şi dispreţului, răzbate totuşi impresia profundă lăsată asupra sa de consideraţiile lui Pericle. Iată felul maliţios în care „Socrate" descrie în acest dialog impresia pe care i-a produs-o discursul lui Pericle: „Un simţământ de exultare stăruie în mine de mai bine de trei zile; abia în a patra sau a cincea zi, şi nu fără efort, mi-am revenit în simţiri şi mi-am dat seama unde mă aflu". [61] Cine s-ar putea îndoi că Platon dezvăluie aici cât de serios

a fost impresionat de crezul societăţii deschise şi ce sforţare a trebuit să facă pentru a-şi reveni şi a-şi da seama unde se afla – în tabăra duşmanilor.

VII

Argumentul cel mai puternic adus de Platon în aceasta luptă a fost, cred, sincer. Conform crezului umanitar, spune el, trebuie să fim dornici să-i ajutăm pe semenii noştri. Oamenii au mare nevoie de ajutor, ei sunt nefericiţi şi măcinaţi de o grea încordare, de un sentiment de derivă. În viaţă nu există nicio certitudine, nicio siguranţă62 când totul e cuprins de schimbare. Eu sunt gata să le vin în ajutor. Însă nu pot să-i fac fericiţi dacă nu merg până la rădăcina răului.

Şi Platon a descoperit rădăcina răului: este vorba de „Căderea Omului", de prăbuşirea societăţii închise. Această descoperire l-a convins că Bătrânul oligarh şi discipolii săi avuseseră în esenţă dreptate favorizând Sparta împotriva Atenei şi imitând programul spartan de împiedicare a schimbării. Dar n-au mers destul de departe; analiza lor n-a coborât destul de adânc. N-au fost conştienţi sau n-au luat în seamă faptul că până şi Sparta manifesta semne de decădere, în ciuda efortului ei eroic de a bloca orice schimbare; că până şi Sparta a fost ezitantă în încercările ei de a controla creşterea şi educaţia cetăţenilor ei cu scopul de a elimina cauzele Decăderii, ale „variaţiilor" şi „iregularităţilor" în numărul şi deopotrivă în calitatea rasei dominante63. (Platon a înţeles că una din cauzele Decăderii era creşterea populaţiei.) Tot aşa, Bătrânul oligarh şi dis

CAPITOLUL 10: SOCIETATEA DESCHISĂ ŞI DUŞMANII EI 225

cipolii săi au crezut, în superficialitatea lor, că prin intermediul tiraniei, aşa cum a fost a Celor Treizeci, puteau să readucă vremurile bune de altă dată. Platon ştia că lucrul acesta nu este posibil. Marele sociolog a văzut clar că aceste tiranii erau sprijinite de spiritul revoluţionar modern, pe care, la rândul lor, îl alimentau; că ele erau nevoite să facă concesii aspiraţiilor egalitare ale poporului;

şi că de fapt au jucat un rol important în surparea tribalismului. Platon ura tirania. Numai ura poate să vadă cu atâta acuitate cum a văzut el, în celebra sa descriere a tiranului. Numai un duşman adevărat al tiraniei putea să spună că tiranii sunt nevoiţi „să aţâţe un război după altul, pentru a-i face pe oameni să simtă nevoia unui comandant”, a unuia care să-i salveze de primejdie extremă. Tirania, sublinia Platon, nu e o soluţie, după cum nu este nici vreuna din oligarhiile obişnuite. Deşi este neapărat necesar ca oamenii să fie ţinuţi fiecare la locul său, îngrădirea lor nu este un scop în sine. Scopul trebuie să fie totala întoarcere la natură, ştergerea completă a pânzei. Deosebirea dintre teoria lui Platon, pe de o parte, şi cea a Bătrânului oligarh şi a Celor Treizeci, pe de alta, se datorează influenţei Marii Generaţii. Individualismul, egalitarismul, credinţa în raţiune şi dragostea de libertate erau sentimente noi, puternice şi, din punctul de vedere al duşmanilor societăţii deschise, sentimente periculoase ce trebuiau combătute. Platon simţise el însuşi influenţa lor şi în sinea sa se luptase cu ele. Răspunsul dat de el Marii Generaţii a însemnat un mare efort. Efortul de a închide o poartă ce fusese deschisă şi de a opri în loc societatea aruncând asupra ei vraja unei filosofii ademenitoare, de o neegalată profunzime şi bogăţie. În domeniul politic Platon a adăugat prea puţin la vechiul program oligarhic împotriva căruia argumentase odinioară Pericle.64 Dar el a descoperit, probabil în mod inconştient, marele secret al revoltei împotriva libertăţii, formulat în zilele noastre de Pareto65: „Să profiţi de sentimente, neirosindu-ţi energiile în eforturi zadarnice de a le distruge”. În loc să-şi arate ostilitatea faţă de raţiune, el i-a fermecat pe intelectuali cu strălucirea scrisului său, flatându-i şi emoţionându-i prin cerinţa sa ca cei învăţaţi să guverneze. Deşi a argumentat împotriva dreptăţii, el i-a convins pe iubitorii dreptăţii că e un apărător al ei. Nici chiar în sinea sa nu recunoştea până la capăt că de fapt combătea libertatea de gândire pentru care murise Socrate; şi făcând din Socrate purtătorul său de cuvânt, i-a convins pe toţi ceilalţi că lupta şi el pentru

această liber

tate. Platon a devenit astfel, în mod inconştient, antemergătorul atâtor propagandişti care, deseori cu bună credinţă, au dezvoltat tehnica apelului la sentimente morale, umanitare, în scopuri antiumanitare, imorale. Şi a obţinut efectul oarecum surprinzător de a convinge până şi pe unii exponenţi de seamă ai umanitarismului de imoralitatea şi egoismul crezului lor.66 Nu mă îndoiesc că a izbutit să se convingă pe sine. Ura sa faţă de iniţiativa individuală şi dorinţa sa de a împiedica orice schimbare el le-a transfigurat într-o iubire a dreptăţii şi cumpătării, a unui stat ceresc în care toată lumea este mulţumită şi fericită şi în care grosolănia avariţiei67 este înlocuită de legile generozităţii şi prieteniei. Visul acesta de unitate, de frumuseţe şi perfecţiune, acest estetism, holism şi colectivism sunt produsul şi deopotrivă simptomul pierdutului spirit al tribalismului68. Ele sunt expresia sentimentelor celor ce suferă de angoasa civilizaţiei; şi totodată un apel la aceste sentimente. (Ţine de această angoasă faptul că devenim din ce în ce mai dureros conştienţi de flagrantele imperfecţiuni din viaţa noastră, de imperfecţiunile personale ca şi de cele instituţionale; de suferinţa evitabilă, de risipă şi de urâţenia nenecesară; precum şi de faptul că nu ne este cu neputinţă să facem ceva pentru a îndrepta toate aceste lucruri, dar că ameliorările, pe cât sunt de importante, pe atât sunt de greu de realizat. Conştiinţa acestui fapt sporeşte povara responsabilităţii personale, povara condiţiei de a fi om.)

VIII

Socrate refuzase să negocieze în privinţa integrităţii sale personale. Platon, cu toată revendicarea sa intransigentă privind „curăţirea pânzei”, a alunecat pe un drum pe care a fost silit să cedeze din integritatea sa cu fiecare nou pas pe care-l făcea. A fost silit să combată libertatea de gândire şi căutarea adevărului. A fost silit să apere minciuna, miracolele politice, superstiţia tabuistă,

înăbuşirea adevărului şi, în cele din urmă, violenţa brutală. În ciuda avertismentului socratic împotriva mizantropiei şi misologiei, a ajuns să-şi piardă încrederea în om şi să se teamă de raţionamente. Cu toate că e! însuşi ura tirania, a ajuns să aştepte ajutor de la un tiran şi să apere măsurile cele mai tiranice. Logica internă a scopului său antiumanitar, logica internă a puterii l-au adus în punctul în care

fuseseră aduşi odinioară Cei Treizeci şi în care avea să ajungă, mai târziu, şi prietenul său Dion şi alţii dintre numeroşii săi discipoli-ţi-rani69. Schimbarea socială n-a izbutit s-o împiedice. (Abia mult mai târziu, în veacurile de întuneric, ea a fost împiedicată prin magia esenţialismului platonico-aristotelic.) A izbutit, în schimb, să se lege pe sine, prin propria sa vrajă, de puteri pe care odinioară le urâse.

Lecţia pe care ar trebui s-o învăţăm de la Platon este exact opusul celei pe care el încearcă să ne-o transmită. Este o lecţie ce nu trebuie uitată. Oricât de remarcabil a fost diagnosticul pus de Platon, propria sa evoluţie dovedeşte că terapia recomandată de el este mai rea decât răul pe care era menită să-l combată. Soluţia nu este blocarea schimbărilor politice; ea nu poate să aducă fericirea. Nu ne mai putem întoarce niciodată la pretinsa inocenţă şi frumuseţe a societăţii închise. Visatul paradis nu poate fi realizat pe pământ. O dată ce am început să ne bizuim pe raţiune şi să facem uz de facultăţile noastre critice, o dată ce am simţit chemarea responsabilităţilor personale şi, împreună cu ea, responsabilitatea de a contribui la progresul cunoaşterii, nu ne mai putem întoarce la o stare de implicită supunere faţă de magia tribală. Pentru cei ce au gustat din pomul cunoaşterii, paradisul e pierdut.70 Cu cât încercăm mai mult să ne întoarcem la vremurile eroice ale tribalismului, cu atât mai sigur ajungem la Inchiziţie, la Poliţia Secretă şi la un banditism romanticizat. Începând cu înăbuşirea raţiunii şi

a adevărului, nu putem sfârşi decât cu cea mai brutală şi mai violentă distrugere a tot ce-i omenesc.71 *Nu există întoarcere la o armonioasă stare de natură. Dacă ne întoarcem, vom fi siliţi să străbatem până la capăt drumul înapoi – să revenim la animalitate.*

Este o problemă pe care trebuie s-o privim în faţă, oricât ne-ar fi de greu. Dacă visăm să ne întoarcem în copilărie, dacă sperăm să dobândim fericirea bizuindu-ne pe alţii, dacă dăm înapoi în faţa sarcinii de a ne purta crucea – crucea condiţiei de om, a raţiunii, a responsabilităţii –, dacă ne pierdem curajul şi dăm înapoi în faţa poverii, atunci trebuie să ne fortificăm cu o clară înţelegere a deciziei care ne aşteaptă. Putem să ne întoarcem printre animale. Dacă însă dorim să rămânem oameni, atunci nu putem urma decât o singură cale, calea spre societatea deschisă. Trebuie să mergem înainte spre necunoscut, spre incert şi nesigur, folosindu-ne raţiunea, atâta câtă avem, pentru a planifica realizarea atât a securităţii *cât şi* a libertăţii.

NOTE

Observaţii generale. Textul cărţii a fost conceput în aşa fel încât să poată f citit şi înţeles în mod independent, fără a apela la aceste note. În ele se găseşte totuşi destul material care va interesa probabil pe toţi cititorii cărţii, iar pe de altă parte există unele referinţe şi controverse ce s-ar putea să nu fie de interes general. Pentru cititorii dornici să consulte notele de dragul acestui material, s-ar putea dovedi convenabil să parcurgă mai înfii fără întreruperi textul câte unui capitol şi abia după aceea să se adreseze notelor.

Vreau să mă scuz pentru numărul probabil prea mare de referinţe pe care le-am introdus cu gândul la acei cititori pe care-i interesează în mod special una sau alta dintre problemele colaterale atinse în cursul discuţiei (cum ar fi preocupările rasiste ale lui Platon sau Problema socratică). Ştiind că în condiţiile de război nu voi avea posibilitatea să citesc şpalturile, am decis să nu fac

trimiterile la pagini, ci la numerele notelor. În consecinţă, referirile la text au fost făcute prin note de felul: „cf. textul de la nota 24 la capitolul 3” etc. Tot din pricina războiului mi-a fost îngreunat şi accesul la biblioteci, încât nu am avut posibilitatea să obţin un număr de cărţi, unele mai recente, altele mai vechi, pe care în condiţii normale le-aş fi consultat.

— Am plasat între asteriscuri notele ce fac uz de materiale pe care nu le-am avut la dispoziţie în timp ce redactam manuscrisul pentru prima ediţie a cărţii (ca şi alte note adăugate după anul 1943); n-am aplicat totuşi acest procedeu la toate adăugirile la note.*

Notă la Introducere

Pentru motto-ul lui Kant, vezi nota 41 la capitolul 24 şi textul respectiv.

Termenii *societate deschisă* şi *societate închisă* au fost folosiţi, după câte ştiu, pentru prima dată de Henri Bergson în *Cele două* surse *ale moralei şi religiei.* În ciuda deosebirii considerabile dintre modul în care foloseşte Bergson aceşti termeni şi modul în care îi folosesc eu (deosebire datorată abordării fundamental diferite a aproape fiecărei probleme de filosofie), există, recunosc, şi o anumită asemănare. (Cf. caracterizarea bergsoniană a societăţii închise drept „societate umană proaspăt ieşită din mâinile naturii”.) Principala diferenţă este însă următoarea. Termenii mei indică, aşa-zicând, o *distincţie raţionalistă;* societatea închisă se caracterizează prin credinţa în tabuuri magice, pe când

Într-o societate deschisă oamenii sunt în stare să se raporteze într-o anumită măsură critic faţă de tabuuri şi să-şi bazeze deciziile (după discuţie) pe autoritatea propriei lor inteligenţe. Bergson, pe de altă parte, are în vedere un fel de *distincţie religioasă.* Aşa se explică faptul că putem privi societatea sa deschisă ca pe un produs al intuiţiei mistice, în timp ce eu sugerez (în capitolele 10 şi 24) că misticismul poate fi interpretat drept o expresie a

nostalgiei după unitatea pierdută a societăţii închise şi deci drept o reacţie împotriva raţionalismului societăţii deschise. Din felul cum folosesc eu în capitolul 10 termenul „societate deschisă” se poate vedea că există o anumită asemănare cu termenul „marea societate” al lui Graham Wallace; termenul meu poate fi aplicat însă şi la o „societate mică” de felul Atenei din vremea lui Pericle, în timp ce, pe de altă parte, ne putem imagina posibilitatea ca o „mare societate” să fie înţepenită şi închisă. Există, probabil, o asemănare şi între termenul meu de „societate deschisă” şi termenul folosit de Walter Lippman drept titlu al admirabilei sale cărţi *Societatea bună* (1937). Vezi şi nota 59 – 2) la capitolul 10 şi notele 29, 32 şi 58 la capitolul 24, ca şi textul respectiv.

Note *la capitolul 1*

Pentru motto-ul din Pericle, vezi nota 31 la capitolul 10 şi textul respectiv. Motto-ul din Platon este discutat ceva mai simplu în notele 33 şi 34 la capitolul 6 şi în textul respectiv.

1 Folosesc termenul „colectivism” doar pentru o doctrină ce pune accentul pe însemnătatea unei colectivităţi sau a unui grup, cum ar fi bunăoară „statul” (sau un anumit stat; sau o naţiune; sau o clasă) comparativ cu aceea a individului. Problema relaţiei dintre colectivism şi individualism va fi discutată mai pe larg în capitolul 6; vezi îndeosebi notele 26 şi 28 la acel capitol şi textul respectiv. Privitor la „tribalism”, cf. capitolul 10 şi mai ales nota 38 la acel capitol (lista tabuurilor tribale pitagoreice).

2 Aceasta înseamnă că interpretarea nu comunică nicio informaţie empirică, după cum am arătat în cartea mea *Logica cercetării* (1935).

3 Una din trăsăturile pe care le au în comun doctrina poporului ales, doctrina rasei alese şi cea a clasei alese este aceea de a fi apărut şi a fi dobândit importanţă ca reacţii împotriva anumitor asupriri. Doctrina poporului ales a devenit importantă pe vremea întemeierii bisericii evreieşti, adică în timpul robiei babiloniene; teoria rasei ariene de stăpâni, formulată de contele Gobineau, a fost o

reacţie a emigrantului aristocrat faţă de pretenţia că Revoluţia franceză a izbutit să alunge pe stăpânii teutoni. Profeţia lui Marx privind victoria proletariatului este reacţia sa faţă de una din cele mai sinistre perioade de asuprire şi exploatare din istoria modernă. Cf. În acest sens capitolul 10, îndeosebi nota 39, şi capitolul 17, îndeosebi notele 13-15 şi textul respectiv.

Unul din cele mai concise şi mai bune rezumate ale crezului istoricist poate fi găsit în broşura radical istoricistă citată mai complet în partea finală a notei 12 la capitolul 9, intitulată *Creştinii în lupta de clasă,* de Gilbert Cope, Prefaţă de Episcopul de Bradford. (Publicaţia *Magnificat* nr. 1, editată de Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Maypole

Lane, Birmingham 14.) Iată ce citim în ea, la pp. 5 – 6: „În toate aceste viziuni găsim ca un element comun ideea de «inevitabilitate plus libertate». Evoluţia biologică, seria conflictelor de clasă, acţiunea Sfântului Duh – toate trei se caracterizează printr-o anumită mişcare spre un ţel. Această mişcare poate fi stânjenită sau deviată pentru un timp de acţiunea umană deliberată, dar impetuozitatea ei crescândă nu se poate irosi, şi cu toate că stadiul final nu poate fi decât vag întrezărit... e posibil să cunoaştem destul de mult despre acest proces pentru a contribui la accelerarea sau la întârzierea mersului său inevitabil. Cu alte cuvinte, legile naturale a ceea ce vedem că este progresul sunt îndeajuns... înţelese de oameni pentru ca ei să poată... ori... să depună eforturi pentru a opri, ori să devieze curentul principal – eforturi ce pot părea pentru un timp încununate de succes, dar de fapt sunt sortite eşecului”. *

4 Hegel spunea că, în Logica sa, a păstrat întreaga învăţătură a lui Heraclit. Şi mai spunea că datorează totul lui Platon. Poate că merită menţionat că Fer-dinând von Lassalle, unul din întemeietorii mişcării social-democrate germane (şi hegelian, asemenea lui Marx) a scris două

volume despre Heraclit.*

Note la capitolul 2

1 întrebarea „Din ce e făcută lumea?" este acceptată, în mod mai mult sau mai puţin general, drept problema fundamentală a primilor filosofi ionieni. Dacă admitem că ei vedeau lumea ca pe un edificiu, întrebarea privind arhitectonica lumii ar fi complementară celei privitoare la materialul din care e construită. Şi într-adevăr, aflăm că Thales era interesat nu numai de materialul din care e făcută lumea, ci şi de astronomia şi geografia descriptive, şi că Anaximandru a fost primul care a întocmit un plan al Pământului, adică o hartă. Alte câteva remarci privitoare la şcoala ioniană (şi îndeosebi la Anaximandru ca predecesor al lui Heraclit) vor fi făcute la capitolul 10; cf. notele 38—10 la acel capitol, în special nota 39.

După R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt,* p. 693, sentimentul homeric al destinului („moira") ar descinde din misticimul astral oriental care zeifică timpul, spaţiul şi destinul. După acelaşi autor *(Revue de Synthèse Historique,* pp. 16 şi urm.) tatăl lui Hesiod era originar din Asia Mică, iar sursele ideilor lui Hesiod privind Vârsta de Aur şi metalele din om sunt orientale. (Cf. asupra acestei chestiuni studiul postum al lui Eisler despre Platon, Oxford, 1950.) Eisler mai arată *(Jesus Basileus,* vol. II, pp. 618 şi urm.) că ideea lumii ca totalitate a lucrurilor („cosmos") îşi are originea în teoria politică babiloniană. Despre ideea lumii ca edificiu (casă şi cort) Eisler discută în cartea sa *Weltenmantel.*

2 Vezi *Filosofia greacă până la Platon,* vol. I, partea a 2-a, redactori-coor-donatori Adelina Piatkowski şi Ion Banu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, secţiunea a V-a *Heraclit,* fragmentul 124. Pentru celelalte două citate din acest alineat, vezi Platon, *Cratylos,* 401 d, 402 a/b.

Interpretarea dată de mine doctrinei lui Heraclit diferă, probabil, de cele admise îndeobşte în prezent, spre exemplu de cea a lui Burnet. Cei ce s-ar putea îndoi de buna ei întemeiere sunt îndemnaţi să citească notele mele,

îndeosebi pe cea de faţă şi notele 6, 7 şi 11, în care mă ocup de filosofia naturii a lui Heraclit, în timp ce în textul capitolului mă limitez la prezentarea aspectului istori

cist al doctrinei sale şi a filosofiei sale sociale. Le recomand în plus materialul invocat în capitolele 4 – 9 şi în special în capitolul 10, în lumina căruia filosofia lui Heraclit, aşa cum o văd eu, apare ca o reacţie destul de tipică faţă de revoluţia socială al cărei martor a fost. Cf. şi notele 39 şi 50 la acel capitol (şi textul respectiv) şi critica generală a metodelor lui Burnet şi Taylor din nota 56.

După cum este indicat în text, eu consider (împreună cu mulţi alţii, ca de exemplu Zeller şi Grote) că doctrina curgerii universale este doctrina centrală a lui Heraclit. Burnet, dimpotrivă, consideră că ea „poate fi cu greu privită drept punctul central al sistemului" lui Heraclit (cf. *Early Grecie Philosophy,* ed. a 2-a, p. 163). Examinând însă îndeaproape argumentele sale (pp. 158 şi urm.) nu m-am putut deloc convinge că descoperirea fundamentală a lui Heraclit ar constitui-o doctrina metafizică abstractă „că înţelepciunea nu constă în a cunoaşte multe lucruri, ci în a sesiza unitatea subiacentă a contrariilor aflate în luptă", cum se exprimă Burnet. Unitatea contrariilor reprezintă neîndoielnic o parte importantă a doctrinei lui Heraclit, dar ea poate fi derivată (în măsura în care asemenea lucruri pot fi derivate; cf. nota 11 la acest capitol şi textul corespunzător) din teoria mai concretă şi mai intuitivă a curgerii; acelaşi lucru s-ar putea spune despre doctrina heraclitiană a focului (cf. nota 7 la acest capitol).

Cei care sugerează, alături de Burnet, că doctrina curgerii universale nu era nouă, fiind anticipată de ionienii timpurii, sunt, am impresia, martori inconştienţi ai originalităţii lui Heraclit; pentru că ei nu izbutesc să sesizeze acum, după 2400 de ani, miezul viziunii sale. Ei nu observă deosebirea dintre curgerea sau circulaţia *dinăuntrul* unui vas sau edificiu sau cadru cosmic, adică *dinăuntrul unei totalităţi de lucruri* (o parte a doctrinei

heraclitiene poate fi într-adevăr înţeleasă în acest fel, însă numai acea parte a ei care nu este foarte originală; vezi mai jos) şi o curgere universală ce cuprinde totul, până şi vasul, cadrul însuşi (cf. Lucian în Diels, *Die Vorsokratiker,* ed. a 5-a, 1934, p. 190) şi care este descrisă drept negarea de către Heraclit a existenţei oricărui lucru fix. (într-un fel, Anaximandru a făcut un început prin dizolvarea cadrului, dar de aici până la teoria curgerii universale mai rămânea un drum lung de făcut. Cf. şi nota 15 – 4) la capitolul 3.)

Doctrina curgerii universale îl obligă pe Heraclit să încerce o explicaţie a *stabilităţii aparente* a lucrurilor din această lume şi a altor regularităţi tipice. Această încercare îl duce la dezvoltarea unor teorii subsidiare, în particular la doctrina focului (cf. nota 7 la acest capitol) şi a legilor naturale (cf. nota 6). În cadrul acestei preocupări de a explica stabilitatea aparentă a lumii el se foloseşte în mare măsură de teoriile predecesorilor săi, dezvoltând teoria lor despre rarefiere şi condensare împreună cu doctrina lor privind revoluţia corpurilor cereşti, într-o teorie generală a circuitului materiei şi a periodicităţii. Eu consider însă că această parte a doctrinei sale nu deţine în cadrul ei un loc central, ci unul subsidiar. Această parte este, pentru a spune aşa, apologetică, deoarece încearcă să împace doctrina nouă şi revoluţionară a curgerii cu experienţa comună, ca şi cu teoriile predecesorilor. Eu cred, deci, că el nu este un materialist mecanicist care susţine ceva în genul conservării şi circulaţiei materiei şi a energiei; acest punct de vedere îmi pare a fi exclus de atitudinea sa magică faţă de legi ca şi de teoria sa despre unitatea contrariilor, care-i subliniază misticismul.

Teza mea că universalitatea schimbării reprezintă teoria centrală a lui Heraclit este coroborată, cred, de Platon. Majoritatea covârşitoare a referinţelor

sale explicite la Heraclit *(Crat.,* 401 d, 402 a/b, 411, 437 şi urm., 440); *Theaet.,* 153 e/d, 160 d, 177 e, 179 ci şi urm., 182 a şi urm., 183 a şi urm., cf. şi *Banch.,* 207 d,

Phil. 43 a; cf. şi Aristotel, *Metal,* 987 a 33, 1010 a 13, 1078 b 13) stau mărturie impresiei profunde lăsate de această doctrină centrală asupra gânditorilor din acea perioadă. Aceste mărturii directe şi clare sunt mult mai puternice decât pasajul, putem admite interesant, ce nu menţionează numele lui Heraclit *(Sof,* 242 ci şi urm., deja citat, în legătură cu Heraclit, de către Ueberweg şi Zeller), pe care Bumet încearcă să-şi întemeieze interpretarea. (Celălalt martor al său, Philon Iudeul, nu poate conta mult faţă de ceea ce găsim la Platon şi Aristotel.) Dar chiar şi acest pasaj concordă pe deplin cu interpretarea noastră, (în legătură cu aprecierea întrucâtva oscilantă a lui Burnet despre valoarea acestui pasaj, cf. nota 56 – 7) la capitolul 10.) Descoperirea lui Heraclit că lumea nu este totalitatea unor *lucruri,* ci a unor evenimente sau *fapte,* nu este defel banală; să amintim că foarte recent Wittgenstein a socotit necesar să reafirme această teză: „Lumea este totalitatea faptelor, *nu a obiectelor*". (Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1921, propoziţia I.I.; sublinierea îmi aparţine.)

Să rezum. Consider că doctrina universalităţii schimbării este fundamentală şi că s-a născut pe tărâmul experienţelor sociale ale lui Heraclit. Toate celelalte doctrine ale sale sunt într-un fel subsidiare acesteia. Doctrina focului (cf. Aristotel, *Metafizica,* 984 a 7, 1067 a 2; de asemenea 989 a 2, 996 a 9, 1001 a 15; *Fizica,* 205 a 3) o consider centrală în perimetrul filosofiei heraclitiene a naturii; ea este o încercare de a împăca doctrina schimbării cu experienţa ce o avem a lucrurilor stabile, o punte de legătură cu mai vechile teorii ale circulaţiei şi duce la o teorie a legilor. Iar doctrina unităţii contrariilor o consider ceva mai puţin centrală şi ceva mai abstractă; văd în ea precursoarea unui gen de teorie logică sau metodologică (ce l-a inspirat pe Aristotel să formuleze legea non-contradicţiei) şi îmi pare legată de misticimul său.

3 W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

4 Numerotarea fragmentelor este dată după ediţia a

5-a a lui Diels (indicată prin D3). N.t: această numerotare este păstrată în lucrarea *Filosofia greacă până la Platon,* menţionată mai sus în nota 2, de unde preluăm traducerea în română a fragmentelor din Heraclit.

Dintre cele opt pasaje citate în acest alineat, 1) şi 2) sunt din fragmentul D5 121. Celelalte sunt din fragmentele: 3); D529; cf. Platon, *Republica,* 586 a/b... 4): D3 104...5): D5 39 (cf. D5, vol. I, p. 65) ... 6): D5 17... 7): D3 33... 8) D544.

5 Cele trei pasaje citate în acest alineat sunt din fragmentele: 1) şi 20) cf. D5 91; pentru 1) cf. şi nota 2 la acest capitol; 3): D5 74.

6 Cele două pasaje sunt D531, respectiv D5 90.

7 Referitor la „măsurile" (sau legile, perioadele) lui Heraclit, vezi D5 30, 31, 94. (în D5 „măsură" şi „lege" *(logos)* apar menţionate împreună.)

Cele cinci pasaje citate mai departe în cuprinsul alineatului sunt din fragmentele: 1): *Diog. Laert.,* IX, 7 (în vol. FGPP la p. 324) ... 2): D394 (cf. nota 2 la capitolul 5) ... 3): D5100... 4): D530... 5): D5 66.

1) Ideea de lege este *corelativă* cu cea de schimbare sau curgere, dat fiind că numai legile sau regularităţile în cadrul curgerii pot să explice stabilitatea aparentă a lumii. Cele mai tipice regularităţi cunoscute omului în cadrul lumii schimbătoare sunt perioadele naturale: ziua, luna şi anul (anotimpurile). Teoria heraclitiană a legii este, cred, intermediară logic între concepţiile comparativ moderne despre „legile cauzale" (aparţinând lui Leucip şi îndeosebi lui Democrit)

şi puterile ascunse ale destinului de care vorbeşte Anaximandru. Legile lui Heraclit sunt încă „magice", adică el nu face încă distincţie între regularităţile cauzale abstracte şi legile impuse, asemenea tabuurilor, prin sancţiuni (cf. În acest sens cap. 5, nota 2). Pare-se că această teorie a destinului era legată de o teorie a „Marelui An" sau „Marelui Ciclu" de 18.000 sau 36.000 de

ani obişnuiţi. (Cf., de exemplu, ediţia J. Adam a *Republicii lui Platon,* vol. II, 303.) Eu, de bună seamă, nu consider că această teorie ar fi o indicaţie că Heraclit nu credea, de fapt, într-o curgere universală, ci doar în felurite circulaţii în cadrul stabilităţii ce se reface mereu; consider însă posibil ca el să fi avut dificultăţi în a concepe o lege a schimbării, şi chiar a destinului, alta decât una ce presupune într-o oarecare măsură periodicitatea. (Cf. şi nota 6 la capitolul 3.)

2) Focul joacă un rol central în filosofia naturii a lui Heraclit. (S-ar putea să fie la mijloc aici o influenţă persană.) Flacăra e un simbol al curgerii, al unui *proces ce se înfăţişează în multe privinţe* ca un *lucru.* Astfel el explică experienţa lucrurilor şi împacă această experienţă cu doctrina curgerii. Această idee poate fi uşor extinsă la corpurile vii, care sunt asemeni flăcărilor, doar că ard mai potolit. Heraclit afirmă că *toate* lucrurile curg, că *toate* sunt asemeni focului; doar „măsurile" sau legile de mişcare ale curgerii lor sunt diferite. Doar „cupa" sau „bazinul", în care focul arde, curge mult mai încet decât focul, dar şi el curge, negreşit. El se schimbă, are destinul şi legile sale, este în mod necesar cuprins de foc şi mistuit, deşi trebuie să treacă mai mult timp înainte ca destinul să i se împlinească. Încât „pe toate… focul, la venirea sa, le va judeca şi le va mistui". (D5 66)

Aşadar, focul este simbolul şi explicaţia repausului aparent ce se constată în lucruri în pofida stării lor reale de curgere. Dar el este totodată simbolul transmutaţiei materiei dintr-o stare (combustibil) în alta. El asigură astfel legătura dintre teoria heraclitiană intuitivă a naturii şi teoriile predecesorilor săi despre rarefiere şi condensare etc. Dar această izbucnire şi domolire, în raport cu măsura combustibilului disponibil, este şi ea un exemplu de lege. Dacă se combină cu o formă sau alta de periodicitate, aceste idei pot fi folosite pentru explicarea regularităţii perioadelor naturale, cum sunt zilele sau anii. (Această orientare din gândirea heraclitiană face neplauzibilă mefienţa lui Bumet faţă de relatările tradiţionale privind

credinţa lui Heraclit într-o conflagraţie periodică, ce avea, probabil, legătură cu ideea sa a Marelui An; cf. Aristotel, *Fizica,* 205 a 3 cu D5 66.)

8 Cele treisprezece pasaje citate în acest alineat sunt din fragmentele: 1): D5123 ...2): D593... 3): D5 40... 4): D573... 5): D389... cu4) şi 5) cf. Platon, *Republica,* 476 e şi urm. şi 520 e... 6): D5 19... 7): D534... 8): D541... 9): D52... 10): D5 113... 11): D5 10... 12): D*32... 13): D564.

9 Mai consecvent decât majoritatea exponenţilor istoricismului moral, Heraclit este totodată un pozitivist etic şi juridic (referitor la acest termen, cf. capitolul 5): „Pentru divinitate, toate sunt frumoase, bune şi drepte; oamenii însă consideră că unele sunt drepte, altele nedrepte". (D3102; vezi pasajul 8) din nota 11.) Că el a fost primul pozitivist juridic, o atestă Platon *(Theait.,* 177 e/d). Cu privire la pozitivismul moral şi juridic în general, cf. capitolul 5 (textul de la notele 14 – 18) şi capitolul 22.

10 Cele două pasaje citate în acest alineat sunt: 1): D3 53... 2): D5 80.

11 Cele nouă pasaje citate în acest alineat sunt: 1): D5 126... 2): D5 111... 3): D588... 4) D'51... 5): D58... 6): D560... 7): D559... 8): D5102 (cf. nota 9) ... 9): D'58. (cf. Aristotel, *Fizica,* 185 b 20.)

Curgerea sau schimbarea nu poate fi decât trecerea de la o stare sau proprietate sau poziţie la alta. În măsura în care curgerea presupune ceva care se schimbă, acest ceva trebuie să rămână identic cu sine, chiar dacă dobândeşte o stare, proprietate sau poziţie opusă. Aceasta leagă teoria curgerii de cea a unităţii contrariilor (cf. Aristotel, *Metafizica,* 1005 b 25, 1024 a 24 şi 34, 3062 a 32, 1063 a 25) ca şi de doctrina că toate lucrurile sunt una; ele sunt doar stări sau aparenţe diferite a ceva unic care se schimbă (focul).

Dacă „drumul în sus" şi „drumul în jos" au fost gândite iniţial ca o cărare obişnuită ce întâi urcă o pantă iar apoi coboară (sau, eventual: care urcă din punctul de

vedere al omului aflat jos şi coboară din cel al omului aflat sus), metafora fiind abia mai târziu aplicată la procesele de circulaţie, la drumul ce urcă de la pământ, prin apă (poate că e vorba de combustibilul lichid dintr-o cupă?) la foc, iar apoi coboară de la foc prin apă (ploaie?) la pământ; sau dacă ideea drumului în sus şi a drumului în jos a fost aplicată din capul locului de Heraclit la acest proces de circulaţie a materiei – toate acestea, de bună seamă, nu pot fi lămurite. (Mie însă prima alternativă mi se pare mai probabilă, având în vedere marele număr de idei similare din fragmentele lui Heraclit; cf. textul.)

12 Cele patru pasaje sunt: 1): D5 24… 2): D525 (cf. şi Platon, *Legile,* 903 d/e; de pus în contrast cu *Rep.* 617 d/e… 3): D5 29 (o parte din restul fragmentului a fost citată mai sus; vezi pasajul 3) din nota 4… 4): D5 49.

13 Pare foarte probabil (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* îndeosebi vol. I) că asemenea doctrine caracteristice cum este cea a poporului ales au apărut în această perioadă, care a produs şi câteva alte religii ale mântuirii, în afară de cea iudaică.

14 Comte, care a dezvoltat în Franţa o filosofie istoricistă nu foarte deosebită de versiunea prusacă a lui Hegel, a încercat, ca şi Hegel, să zăgăzuiască şuvoiul revoluţionar. (Cf. F.A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economică,* N.S. voi. VIII, 1941, pp. 119 şi urm., 281 şi urm.) Privitor la interesul lui Lassalle pentru Heraclit, vezi nota 4 la capitolul 1. Este interesant de remarcat, în legătură cu aceasta, paralelismul dintre istoria ideilor istoriciste şi cea a ideilor evoluţioniste. Ele au apărut în Grecia, la semihera-clitianul Empedocle (pentru versiunea platoniciană, vezi nota 1 la capitolul 11), fiind resuscitate în Anglia, precum şi în Franţa, în timpul Revoluţiei franceze.

Note la capitolul 3

1 Legat de această explicaţie a termenului „oligarhie”, cf. şi finalul notelor 44 şi 57 la capitolul 8.

2 Cf. Îndeosebi nota 48 la capitolul 10.

3 Cf. sfârşitul capitolului 7, îndeosebi nota 25, şi

capitolul 10, îndeosebi nota 69.

4 Cf. Diogene Laertios, III, 1. Privitor la legăturile de familie ale lui Platon şi îndeosebi la pretinsa descendenţă a familiei tatălui său din Codros „şi

chiar din zeul Poseidon”, vezi Grote, *Plato and other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Vezi, însă, remarca similară privitoare la familia lui Critias, adică la familia mamei lui Platon, în E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. V, 1922, p. 66.) Platon spune despre Codros în *Banchetul* (208 d): „Crezi tu… că Alcestis… Ahile… sau regele vostru Codros ar fi ieşit înaintea morţii numai *ca să asigure alor săi regatul,* dacă ei nu credeau că lasă în urmă-le, prin fapte, o amintire nepieritoare despre virtutea lor, o amintire care trăieşte şi azi printre noi?” Platon elogiază familia lui Critias (adică a mamei sale) în dialogul timpuriu *Charmides* (157 e şi urm.) şi în dialogul târziu *Timaios* (20 e), unde se spune că familia se trage din domnitorul *(arhon)* atenian Dropide, prietenul lui Solon.

5 Cele două citate autobiografice care urmează în acest alineat sunt din *Scrisoarea* a *şaptea* (325). Paternitatea platoniciană a *Scrisorilor* a fost pusă la îndoială de unii cercetători eminenţi (pesemne, fără suficient temei; foarte convingător mi se pare modul în care tratează problema Field; cf. nota 57 la capitolul 10; pe de altă parte, chiar *Scrisoarea* a *şaptea* mi se pare un pic suspectă, pentru că repetă prea mult din ceea ce ştim din *Apărarea lui Socrate* şi spune prea mult din ceea ce respectiva ocazie reclamă). Am avut grijă, de aceea, să sprijin interpretarea pe care o dau eu platonismului în principal pe unele din cele mai celebre dialoguri; ea concordă, totuşi, în general cu *Scrisorile.* Spre folosul cititorului, dau aici, în ordinea lor istorică probabilă, o listă a dialogurilor platoniciene care sunt frecvent menţionate în text; cf. nota 56 – 8) la capitolul 10. *Criton – Apărarea lui Socrate – Eutyphron; Protagoras – Me-non – Goigias; Cratylos – Menexenos – Phaidon; Republica; Parmenide –*

Theaitetos; Sofistul – Omul politic – Philebos; Timaios – Critias; Legile.

6 – 1) Platon nu exprimă nicăieri foarte clar ideea că dezvoltările *istorice* pot să aibă un caracter *ciclic.* Există însă aluzii în acest sens în cel puţin patru dialoguri, şi anume în *Phaidon,* în *Republica,* în *Omul politic* şi în *Legile*. În toate aceste locuri e posibil ca teoria lui Platon să facă aluzie la Marele An al lui Heraclit (cf. nota 6 la capitolul 2). Dar e posibil, tot aşa, ca aluzia să nu fie direct la Heraclit, ci la Empedocle, a cărui teorie (cf. şi Aristotel, *Met.,* 1.000 a 25 şi urm.) era considerată de Platon că nefiind decât o versiune atenuată a teoriei lui Heraclit despre unitatea curgerii universale. Platon exprimă această apreciere într-un cunoscut pasaj din *Sofistul* (242 e şi urm.). Conform acestui pasaj şi unui text din Aristotel (De *Gen. Con.,* B, 6., 334 a 6), există un ciclu istoric ce cuprinde o perioadă în care domneşte iubirea şi una în care domneşte dezbinarea lui Heraclit; iar Aristotel ne spune că, după Empedocle, perioada actuală „este una în care domină Dezbinarea, aşa cum înainte a fost una a Iubirii”. Această accentuare a ideii că fluxul propriei noastre perioade cosmice este un fel de dezbinare, şi ca atare rău, concordă îndeaproape atât cu teoriile lui Platon, cât şi cu experienţele lui.

Lungimea Marelui An este, probabil, perioada de timp după care *toate* corpurile cereşti revin în aceleaşi poziţii unul faţă de altul pe care le aveau în momentul din care se socoteşte perioada. (Aceasta ar face din el cel mai mic multiplu comun al perioadelor celor „şapte planete”.)

2) Pasajul din *Phaidon* menţionat la 1) face aluzie întâi la teoria heraclitiană a schimbării ce duce de la o stare la starea opusă ei sau de la un opus la altul:

„Ceea ce devine mai mic trebuie să fi fost altă dată mai mare…” (70 e/71 a). După care indică o lege ciclică de dezvoltare: „Între termenii fiecărei perechi există două procese: de la unul la celălalt şi, invers, de la al doilea la

primul”. *(loc. cit.)* Iar ceva mai departe (72 a/b) argumentarea sună astfel: „… Dacă devenirea reciprocă a contrariilor unele din altele n-ar avea loc într-o mişcare circulară, ci procesul s-ar petrece rectiliniu şi ireversibil, numai într-un singur sens… până la urmă toate lucrurile ar încremeni în aceeaşi stare… şi orice proces generativ ar înceta”. Se vede că tendinţa generală din *Phaidon* este mai optimistă (şi arată o mai mare încredere în om şi în raţiunea umană) decât cea din dialogurile de mai târziu, dar nu există referiri directe la dezvoltarea istorică a oamenilor.

3) Asemenea referiri există însă în *Republica,* unde, în cărţile VIII şi IX, găsim o amplă descriere a decăderii istorice despre care discutăm aici în capitolul 4. Această descriere începe cu povestea lui Platon despre Căderea Omului şi despre Număr, la care ne vom opri aici mai detaliat în capitolele 5 şi 8. J. Adam, în ediţia sa a *Republicii* lui Platon (1902, 1921), numeşte pe drept cuvânt această poveste „cadrul în care se încheagă Filosofia Istoriei a lui Platon” (vol. II, 210). Povestea nu cuprinde nicio formulare explicită privind caracterul ciclic al istoriei, dar conţine câteva aluzii destul de misterioase care, conform interpretării interesante dar nesigure a lui Aristotel (şi J. Adam), ar putea avea în vedere Marele An heraclitic, adică dezvoltarea ciclică. (Cf. nota 6 la capitolul 2, şi Adam, *op. cit.,* vol. II, 303; remarca făcută acolo cu privire la Empedocle, 303 şi urm., trebuie corectată; vezi mai sus punctul 1) al acestei note.)

4) Există, apoi, mitul din *Omul politic* (268 e – 274 e). Conform acestui mit, Divinitatea însăşi conduce universul timp de o jumătate din ciclul unei perioade cosmice. Când Divinitatea încetează să mai conducă, lumea, care până atunci se mişca înainte, începe să se rostogolească înapoi. Avem, astfel, în cadrul ciclului total, două semiperioade sau semicicluri, o mişcare spre înainte cârmuită de Divinitate, reprezentând perioada bună, fără război sau dezbinare, şi o mişcare spre înapoi, când Divinitatea părăseşte lumea, reprezentând o perioadă de crescândă

dezorganizare şi dezbinare. Este, bineînţeles, perioada în care trăim. În cele din urmă lucrurile vor ajunge într-o stare atât de proastă încât Divinitatea va lua din nou conducerea şi va inversa mişcarea, pentru a salva lumea de distrugere totală.

Mitul acesta vădeşte mari asemănări cu mitul lui Empedocle menţionat mai sus la 1) şi, probabil, cu Marele An heraclitic. Adam *(op. cit.,* vol. II, 296 şi urm.) semnalează şi similitudinile cu povestea din Hesiod. Unul din punctele unde se face aluzie la Hesiod este referirea la Vârsta de Aur a lui Cronos; şi este important de observat că oamenii acestei vârste sunt născuţi din pământ. Prin aceasta se stabileşte o punte de contact între Mitul Celor Născuţi din Pământ şi cel al Metalelor din om, care joacă un rol în *Republica* (414 b şi urm. şi 546 e şi urm.); despre acest rol va fi vorba mai jos, în capitolul 8. La Mitul Celor Născuţi din Pământ există o aluzie şi în *Banchetul* (191 b); aluzia s-ar putea să fie la zicala că atenienii sunt „asemeni cosaşilor" – autohtoni (cf. notele 32 – 1) e la capitolul 4 şi 11 – 2) la capitolul 8).*

Când însă mai târziu, în *Omul politic* (302 b şi urm.), cele şase forme de cârmuire nedesăvârşită sunt ordonate după gradul lor de imperfecţiune, nu se

mai poate recunoaşte niciun ecou al vreunei teorii ciclice a istoriei. Toate cele şase forme sunt înfăţişate aici drept copii corupte ale statului perfect sau ideal *(Omul politic,* 293 d/e; 297 e; 303 b), trepte în procesul de degenerare; ceea ce înseamnă că atât aici, cât şi în *Republica,* Platon se limitează, când e vorba de probleme istorice mai concrete, la acea parte a ciclului care duce la decădere.

5) Remarci analoge se pot face despre *Legile.* Ceva de genul unei teorii ciclice este schiţat în Cartea III, 676 b/e – 677 b, unde Platon procedează la o analiză mai detaliată a începutului unuia din cicluri; iar în 678 e şi 679 e acest început se vădeşte a fi o Vârstă de Aur, încât

povestea ce urmează devine iar una a deteriorării. Putem menţiona că doctrina lui Platon că planetele sunt zei, împreună cu doctrina după care zeii influenţează vieţile oamenilor (şi cu credinţa în acţiunea forţelor cosmice în istorie), a jucat un rol important în speculaţiile astrologice ale neoplatonicienilor. Toate cele trei doctrine se întâlnesc în *Legile* (vezi, de exemplu, 821 b-d şi 899 b; d – 905 d; 677 a şi urm.). Trebuie înţeles că astrologia are în comun cu istoricismul credinţa într-un destin determinat care poate fi prezis; iar cu unele versiuni importante ale istoricismului (în special cu platonismul şi cu marxismul) are în comun credinţa că, în pofida posibilităţii prezicerii viitorului, noi avem oarecare influenţă asupra acestuia, mai cu seamă dacă în fapt cunoaştem ce urmează să se întâmple.*

6) în afară de aceste aluzii răzleţe, nu prea există indicii că Platon ar fi luat în serios partea suitoare şi pe cea coborâtoare a ciclului. Există însă numeroase remarci, în afara descrierii detaliate din *Republica* şi a celei citate la 5), care arată că el credea foarte serios în mişcarea descendentă, în decăderea istorică. Trebuie luate în considerare mai ales *Timaios* şi *Legile.*

7) în *Timaios* (42 b şi urm., 90 e şi urm. şi îndeosebi 91 ci şi urm.; cf. şi *Phtddros,* 248 ci şi urm.) Platon descrie ceea ce s-ar putea numi originea speciilor prin degenerare (cf. textul de la nota 4 la capitolul 4, şi nota 11 la capitolul 11): bărbaţii degenerează în femei, iar mai apoi în animale inferioare.

8) în Cartea III a *Legilor* (cf. şi Cartea IV, 713 a şi urm.; vezi însă scurta aluzie la un ciclu, menţionată ceva mai sus) avem o teorie destul de elaborată a decăderii istorice, analoagă în multe privinţe celei din *Republica.* Vezi şi capitolul următor, mai ales notele 3, 6, 7, 27, 31 şi 44.

7 O opinie similară despre scopurile politice ale lui Platon este exprimată de G.C. Field, *Plato and His Contemporanes* (1930), p. 91: „Putem considera drept scopul principal al filosofiei lui Platon încercarea de a

restabili standardele de gândire şi conduită pentru o civilizaţie ce părea că se află în pragul disoluţiei”. Vezi şi nota 3 la capitolul 6 şi textul respectiv.

8 Cred, pe urmele majorităţii autorităţilor mai vechi şi a unui număr important de autorităţi contemporane (ca de ex. G.C. Field, F.M. Cornford, A.K. Rogers), şi contrar opiniei lui John Burnet şi A.E. Taylor, că teoria Formelor sau Ideilor este aproape în întregime a lui Platon, şi un a lui Socrate, în ciuda faptului că Platon o expune prin gura lui Socrate, principalul său purtător de cuvânt. Deşi dialogurile lui Platon sunt singura noastră sursă de mâna-întâi privind doctrina lui Socrate, cred că avem posibilitatea de a distinge în ele între trăsăturile „socratice”, adică istoriceşte veridice ale personajului platonician „Socrate”, şi trăsăturile lui „platoniciene”. Despre aşa-numita problemă socratică mai discut în capitolele 6, 7, 8 şi 10; cf. Îndeosebi nota 56 la capitolul 10.

9 Termenul de „inginerie socială” pare să fi fost folosit pentru prima dată de Roscoe Pound în a sa *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99). El foloseşte termenul în sensul „gradual”. Într-un alt sens termenul este folosit de M. Eastman în *Marxism: is it Science? (*1940). Cartea lui Eastman am citit-o abia după ce scrisesem textul cărţii de faţă; termenul meu de „inginerie socială” este folosit, deci, fără nicio intenţie de trimitere la terminologia lui Eastman. Din câte îmi dau seama, el susţine modul de abordare criticat de mine în capitolul 9 sub denumirea de „inginerie socială utopică”; cf. nota 1 la acest capitol. Vezi şi nota 18 (3) la capitolul 5. Drept primul inginer social ar putea fi socotit urbanistul Hippodamos din Milet. (Cf. Aristotel, *Politica* 1276 b 22, şi R. Eisler, *Jesus Basileus,* II, p. 754.)

Termenul „tehnologie socială” mi-a fost sugerat de C.G.F. Simkin. Ţin să spun în mod clar că atunci când discut problema metodei, pun principalul accent pe

dobândirea experienţei instituţionale practice. Cf. capitolul 9, îndeosebi textul de la nota 8 din acel capitol. Pentru o analiză mai detaliată a problemelor de metodă legate de ingineria socială şi de tehnologia socială, vezi partea a III-a a lucrării mele *The Poverty of Historicism* (*Economică,* 1944/45).

10 Pasajul citat este din cartea mea *The Poverty of Historicism,* partea II. (Cf. *Economică,* N.S. vol. XI, 1944, p. 122) Despre „rezultatele neintenţionate ale acţiunilor umane" discut mai pe larg mai jos, în capitolul 14, vezi îndeosebi nota 11 şi textul respectiv.

11 Cred într-un dualism al faptelor şi deciziilor sau cerinţelor (sau al lui „este" şi „trebuie"); cu alte cuvinte, cred în imposibilitatea reducerii deciziilor sau cerinţelor la fapte, deşi, bineînţeles, pot să fie şi ele tratate ca fapte. Cu privire la acest punct voi spune mai multe în capitolele 5 (textul de la notele 4 – 5), 22 şi 24.

12 Dovezi în sprijinul acestei interpretări a teoriei platoniciene despre statul ideal vor fi oferite în următoarele trei capitole; aici mă limitez să fac trimiteri la *Omul politic,* 293 d/e; 297 e; *Legile,* 713 b/e; *Timaios* 22 ci şi urm., îndeosebi 25 e şi 26 d.

13 Cf. celebra relatare a lui Aristotel, citată parţial în acest capitol (vezi îndeosebi nota 25 la acest capitol şi textul respectiv).

14 După cum arată Grote în *Plato,* vol. III, nota u de la p. 267 şi urm.

15 Citatele sunt din *Timaios,* 50 e/ci şi 51 e – 52 b. Comparaţia care descrie Formele sau Ideile drept taţii, iar Spaţiul drept mama lucrurilor sensibile este importantă şi are vaste conexiuni. Cf. şi notele 17 şi 19 la capitolul de faţă şi nota 59 la capitolul 10.

1) Ea seamănă cu *mitul haosului* din Hesiod, unde marele gol (spaţiul, receptaculul) corespunde mamei, iar zeul Eros tatălui sau Ideilor. Haosul este originea, iar problema explicaţiei cauzale (haos = cauză) rămâne pentru mult timp una a originii (arene), naşterii sau generării.

2) Mama sau spaţiul corespunde indefinitului sau nemărginitului lui Anaximandru şi al pitagoricienilor. Ideea, care este masculul, trebuie deci să corespundă definitului (sau limitatului) pitagoricienilor. Pentru că definitul, ca opus nemărginitului, masculinul ca opus femininului, lumina ca opusă întunericului, şi binele ca opus răului, se plasează toate în aceeaşi parte a *Tabelei pitagoriciene a opuşilor*. (Cf. Aristotel, *Metafizica,* 986 a 22 şi urm.).

CAPITOLUL 3 – NOTA 15

239

Ne putem deci aştepta, tot aşa, la o asociere a Ideilor cu lumina şi cu binele. (Cf. finalul notei 32 la capitolul 8).

3) Ideile sunt margini sau limite, ele sunt definite în opoziţie cu Spaţiul indefinit şi se imprimă (cf. nota 17 – 2) la acest capitol) ca nişte ştampile sau, şi mai bine, ca nişte tipare, asupra Spaţiului (care nu este numai spaţiu, ci în acelaşi timp materie informă în sensul lui Anaximandru – materie primă fără proprietăţi), generând astfel lucruri sensibile. J.D. Mabbott a avut amabilitatea să-mi atragă atenţia asupra faptului că în viziunea lui Platon Formele sau Ideile nu se imprimă singure asupra spaţiului, ci sunt imprimate în el de către Demiurg. Urme ale teoriei că Formele sunt „deopotrivă cauzele existenţei şi ale generării (sau devenirii)" se pot găsi încă în *Phaidon* (100 d), după cum arată Aristotel (în *Metafizica* 1080 a 2).*

4) Ca urmare a actului de generare, Spaţiul, adică receptaculul, începe să ges-teze, astfel că toate lucrurile sunt puse în mişcare, într-o curgere heraclitiană sau empadocleană care este cu adevărat universală în măsura în care mişcarea sau curgerea se extinde până şi asupra cadrului, adică asupra spaţiului (nemărginit) însuşi. (Pentru ideea heraclitiană urzie a receptaculului, cf. *Cratylos,* 412 d.)

5) Această caracterizare aminteşte şi ea de „calea opiniei înşelătoare" de care vorbeşte Parmenide, în care lumea experienţei şi a curgerii este creată de amestecul a doi opuşi, lumina (sau caldul sau focul) şi întunericul (sau

recele sau pământul). Este clar că Formele sau Ideile lui Platon ar corespunde primei, iar spaţiul sau ceea ce e nemărginit, celei de a doua; mai cu seamă dacă ne gândim că spaţiul pur al lui Platon este strâns înrudit cu materia nedeterminată.

6) Opoziţia dintre determinat şi nedeterminat pare de asemenea să corespundă, îndeosebi după covârşitor de importanta descoperire a iraţionalităţii rădăcinii pătrate din doi, opoziţiei dintre raţional şi iraţional. Dar întrucât Parmenide identifică raţionalul cu fiinţa, aceasta ar duce la o interpretare a spaţiului sau iraţionalului că ne-fiinţă. Cu alte cuvinte, tabelul pitagorician al opuşilor ar trebui extins ca să cuprindă raţionalitatea ca opusă iraţionalităţii, şi fiinţa ca opusă ne-fiinţei. (Aceasta concordă cu *Metafizica,* 1004 b 27, unde Aristotel spune că „toate contrariile se pot reduce la opoziţia dintre Fiinţă şi Ne-fiinţă"; 1072 a 31, unde o latură a tabelului – cea a fiinţei – este descrisă drept obiect al gândirii (raţionale); şi 1093 b 13, unde puterile anumitor numere – pesemne că în opoziţie cu rădăcinile lor – sunt adăugate acestei laturi. Şi ar mai explica şi remarca lui Aristotel din *Metafizica,* 986 b 27; şi poate că n-ar mai fi necesar să se presupună, cum face F.M. Cornford în excelentul său articol „Cele două căi ale lui Parmenide", *Class. Quant.,* XVII, 1933, p. 108, că Parmenide, fr. 8, 53/54 „a fost răstălmăcit de Aristotel şi Teofrast"; căci dacă extindem în acest fel tabelul opuşilor, interpretarea foarte convingătoare dată de Cornford pasajului crucial din fr. 8 devine compatibilă cu remarca lui Aristotel.)

7) Cornford explică în studiul său *(op. cit.,* 100) că la Parmenide există trei „căi" – calea Adevărului, calea Ne-fiinţei şi calea Aparenţei (sau, dacă pot să-i spun aşa, a opiniei înşelătoare) şi arată (101) că ele corespund celor trei regiuni discutate în *Republica,* lumea perfect reală şi raţională a Ideilor, cea perfect nereală şi lumea opiniei (bazată pe percepţia lucrurilor aflate în schimbare). El mai arată (102) că în *Sofistul* Platon şi-a modificat poziţia. La aceasta pot fi adăugate unele comenta. îi din punctul de

vedere al pasajelor din *Timaios* cărora le-am ataşat această notă.

240

CAPITOLUL 3 – NOTA 15

CAPITOLUL 3-NOTELE 16 – 22

241

8) Principala deosebire dintre Formele sau Ideile din *Republica* şi cele din *Timaios* constă în aceea că în primul din cele două dialoguri, Formele (precum şi Divinitatea; cf. *Rev.,* 380 d) sunt, aşa-zicând, pietrificate, pe când în cel de-al doilea sunt zeificate. În primul, ele se aseamănă mult mai îndeaproape cu Unu parmenidian (cf. nota lui Adam la *Rep.,* 380 d 28, 31) decât în cel de-al doilea. Această evoluţie duce la *Legile,* unde Ideile sunt în bună parte înlocuite prin suflete. Deosebirea hotărâtoare constă în aceea că Ideile devin într-o tot mai mare măsură puncte de plecare ale mişcării şi cauze ale generării, sau, cum se spune în *Timaios,* taţi ai lucrurilor mişcătoare. Cel mai mare contrast este probabil între *Phaidon,* 79 e: „Nu este om care să nu consimtă, oricât ar fi de greu de cap, că, fără cea mai mică îndoială, asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veşnic neschimbat". (Cf. şi *Rep.,* 585 e, 609 b şi urm.) şi *Legile,* 895 e/896 a (cf. *Phaidros,* 245 e şi urm.): „Care este definiţia a ceea ce se cheamă suflet? Ne putem oare închipui vreo altă definiţie decât... Mişcarea care se mişcă pe sine?" Tranziţia între cele două poziţii se realizează, pesemne, prin *Sofistul* (care introduce Forma sau Ideea mişcării înseşi) şi prin *Timaios,* 35 a, care descrie Formele „divine şi neschimbătoare" şi corpurile schimbătoare şi coruptibile. Aceasta pare să explice de ce în *Legile* (cf. 894 d/e) se spune despre mişcarea sufletului că este *„prima în origine şi putere"* şi de ce sufletul este descris (966 e) drept „cel mai vechi şi mai divin dintre toate lucrurile a căror mişcare e un izvor nesecat al existenţei reale". (Dat fiind că, după Platon, *toate lucrurile vii* au suflete, se poate susţine că el admitea prezenţa în lucruri a unui principiu

cel puţin în parte formal; punct de vedere foarte apropiat de aristotelism, mai ales în prezenţa credinţei primitive şi larg răspândite că toate lucrurile sunt vii.) (Cf. şi nota 7 la capitolul 4.)

9) în această evoluţie a gândirii lui Platon, evoluţie a cărei forţă motrice a fost preocuparea de a explica lumea în schimbare cu ajutorul Ideilor, adică de a face ca ruptura dintre lumea raţiunii şi cea a opiniei să fie cel puţin inteligibilă, chiar dacă nu poate fi depăşită, *Sofistul* pare a juca un rol decisiv. Acest dialog, pe lângă că face loc, după cum menţionează Cornford *(op. cit.* 102), pluralităţii Ideilor, le prezintă pe acestea, în cadrul unei argumentări îndreptate împotriva propriei poziţii anterioare a lui Platon (248 a şi urm.), drept: a) cauze active, ce pot interacţiona, de exemplu, cu intelectul; b) neschimbătoare, cu toate acestea, deşi există acum o Idee a mişcării la care participă toate lucrurile aflate în mişcare, Idee care nu se află în repaus; c) capabile de a se amesteca unele cu altele. *Sofistul* mai introduce în plus „Ne-fiinţa", identificată în *Timaios* cu Spaţiul (cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* 1935, nota de la p. 247), făcând astfel posibil amestecul ideilor cu ea (cf. şi *Philolaos,* fr. 2, 3, 5, Diels) şi producerea de către ele a lumii aflate în schimbare, cu caracteristica ei poziţie intermediară între fiinţa Ideilor şi ne-fiinţa Spaţiului sau materiei.

10) Vreau, în fine, să apăr afirmaţia mea din text că Ideile sunt nu numai în afara spaţiului, ci şi în afara timpului, deşi se află în contact cu lumea la începutul timpului. Aceasta înlesneşte, cred, înţelegerea faptului că ele acţionează fără a se afla în mişcare; pentru că orice mişcare sau curgere se petrece în spaţiu şi timp. Cred că Platon presupune că timpul are un început. Aceasta e cred interpretarea care se poate da propoziţiei sale din *Legile,* 721 e: „neamul omenesc e născut ca geamăn cu întregul timp", ţinând seama de numeroasele indicii după care Platon credea că omul a fost una din primele creaturi. (în acest punct sunt într-un uşor dezacord cu Cornford, *Plato's Cosmology,* 1937, p. 145 şi pp. 26 şi urm.)

11) Rezumând, aşadar: Ideile sunt anterioare şi superioare capiilor lor schimbătoare şi coruptibile şi nu sunt ele însele în mişcare. (Vezi şi nota 3 la capitolul 4.)

16 Cf. nota 4 la capitolul de faţă.

17 – 1) Rolul zeilor în *Timaios* este similar celui descris aici în text. Întocmai cum Ideile decupează lucruri, aşa zeii plămădesc *corpurile* oamenilor. Numai *sufletul* omenesc este creat de Demiurgul însuşi, cel ce creează de asemenea lumea şi zeii. (O aluzie în sensul că zeii sunt patriarhi se găseşte în *Legile,* 713 e/d.) Oamenii, copii slăbănogi şi degeneraţi ai zeilor, degenerează apoi şi mai mult; cf. nota 6 – 7) la capitolul de faţă şi 37 – 41 la capitolul 5.

2) într-un interesant pasaj din *Legile* (681 b; cf. şi nota 32 (1, a) la capitolul 4) găsim o altă aluzie la paralelismul dintre relaţia *Idee-lucruri* şi relaţia *părinte-copii. În* pasajul respectiv originea legii este explicată prin influenţa tradiţiei, şi în particular prin transmiterea unei porunci rigide de la părinţi la copii; şi se face următoarea remarcă: „Şi ei (părinţii) ar fi siguri că întipăresc copiilor lor, şi copiilor copiilor lor, propria lor întocmire sufletească".

18 Cf. nota 49, în special 3), la capitolul 8.

19 Cf. *Timaios,* 31 a. Termenul tradus de mine liber prin „lucru superior care este prototipul lor" e un termen pe care Aristotel îl foloseşte adesea cu sensul de „termen universal" sau „generic". El înseamnă „lucru care este general" sau „care depăşeşte", „care cuprinde"; şi bănuiesc că iniţial însemnase „cuprinzător" sau „înglobant" în sensul în care un calapod cuprinde sau acoperă ceea ce trebuie să modeleze.

20 Cf. *Republica,* 597 c. Vezi şi 596 a (şi nota 2 a lui Adam la 596 a 5): „Noi ne-am obişnuit să stabilim câte o Idee unică pentru toate multiplele care primesc acelaşi nume".

21 La Platon există în acest sens nenumărate pasaje; menţionez doar *Phaidon* (de ex. 79 a), *Republica,* 54 a, *Theaitetos* (249 b/c), *Timaios* (28 b/e, 29 e/d, 51 ci şi urm.).

Iar la Aristotel, în *Metafizica,* 987 a 32; 999 a 25 – 999 b 10; 1010 a 6 – 15; 1078 b 15; vezi şi notele 23 şi 25 la capitolul de faţă.

22 Parmenide susţinea, după cum se exprimă Burnet (*in Early Greek Philosophy2*, 208), că „ceea ce este... este finit, sferic, imobil, corporal", aşadar că lumea e un glob plin, un întreg fără părţi de vreun fel şi că „în afara ei nu există nimic". Citez din Burnet pentru că a) descrierea sa este excelentă şi b) ea ruinează propria lui interpretare (*E.G.P.,* 208 – 11) a ceea ce Parmenide numeşte „opinia muritorilor" (sau Calea opiniei amăgitoare). Pentru că Bumet respinge acolo drept „anacronisme" sau „anacronisme palpabile" etc. toate interpretările lui Aristotel, Teofrast, Simplicius, Gomperz şi Meyer. Or, interpretarea pe care Burnet o respinge este practic aceeaşi cu cea propusă aici în text – anume că Parmenide credea într-o lume a realităţii aflată dincolo de această lume a aparenţei. Un atare dualism, care ar permite descrierii parmenî-diene a lumii aparenţei să pretindă a fi măcar cât de cât adecvată, este respins de Burnet ca totalmente anacronic. Eu sugerez însă că dacă Parmenide ar fi crezut doar în lumea sa imuabilă şi deloc în lumea schimbătoare, el ar fi fost

cu adevărat nebun (aşa cum vrea să dea de înţeles Empedocle). De fapt însă există indicii ale unui dualism similar încă la Xenofan, fragm. 23 – 6, dacă le punem pe acestea în relaţie cu fragm. 34 (îndeosebi cu propoziţia „Tuturor le e dată (doar) părerea"), încât nu pare justificat să vorbim de anacronism. Aşa cum am indicat în nota 15 (6 – 7), eu urmez interpretarea dată lui Parmenide de Cornford. (Vezi şi nota 41 la capitolul 10.)

23 Cf. Aristotel, *Metafizica,* 1078 b 23; următorul citat e din aceeaşi lucrare, 1078 b 19.

24 Această valoroasă comparaţie este datorată lui G.C. Field, *Plato and His Contemporanes,* 211.

25 Citatul precedent este din Aristotel, *Metafizica,*

1078 b 15; următorul e din aceeaşi lucrare, 987 b 7.

26 în analiza aristotelică (din *Metafizica,* 987 a 30 – b 18) a raţionamentelor care au dus la teoria Ideilor (cf. şi nota 56 – 6) la capitolul 10) putem distinge următorii paşi: a) curgerea heraclitică, b) imposibilitatea cunoaşterii veritabile a lucrurilor schimbătoare, c) influenţa esenţelor etice ale lui Socrate, d) Ideile ca obiecte ale cunoaşterii veritabile, e) influenţa pitagoricienilor, f) „entităţile matematice" ca obiecte intermediare. (Paşii e) şi f) nu i-am menţionat în text, unde, în schimb, am menţionat g) influenţa parmenideană.)

Poate că merită să arătăm cum pot fi identificaţi aceşti paşi în opera lui Platon însuşi, unde el îşi expune teoria; îndeosebi în *Phaidon* şi în *Republica,* în *Theaitetos* şi în *Sofistul,* în fine în *Timaios.*

t) în *Phaidon* găsim indicii ale tuturor punctelor menţionate, până la e) inclusiv. În 65 a – 66 a sunt pe primul plan paşii d) şi c), cu o aluzie la b). În 70 e apare pasul a), teoria lui Heraclit combinată cu un element de pitagoreism e). Aceasta duce la 74 a şi urm. şi la o enunţare a pasului d). În 99 – 100 are loc o apropiere de d) prin c) etc. Pentru a) – d) cf. şi *Cratylos,* 439 e şi urm.

În *Republica,* Cartea VI este, de bună seamă, cea care corespunde îndeaproape relatării aristotelice, a) La începutul Cărţii VI, 485 a/b (cf. 527 *a/b),* se face referire la curgerea heraclitică (privită în contrast cu lumea neschimbătoare a Formelor). Platon vorbeşte aici de o realitate sau esenţă „permanentă şi neschimbătoare". (Cf. notele 2 – 2) şi 3 la capitolul 4 şi nota 33 la capitolul 8, cu textul de acolo.) Paşii, b), d) şi îndeosebi f) joacă un rol destul de evident în celebra Comparaţie cu Linia *(Rep.,* 509 e – 511 e; cf. notele lui Adam şi apendicele său I la Cartea VII); la influenţa etică a lui Socrate, adică la pasul c) se fac, fireşte, aluzii peste tot în *Republica.* Ea joacă un rol important în Comparaţia cu Linia şi îndeosebi imediat înaintea acesteia, adică în 508 b şi urm., unde este subliniat rolul binelui; vezi în special 508 b/e: „Eu îl numesc pe Soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a

zămislit-o asemănătoare cu el însuşi. Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligenţa, cât şi cu inteligibilele, acelaşi lucru este Soarele faţă de vedere şi de lucrurile vizibile". Pasul e) este implicat în f), fiind însă mai amplu dezvoltat în Cartea VII, în celebra *învăţătură* (cf. Îndeosebi 523 a – 527 c), amplu întemeiată pe Comparaţia cu Linia din Cartea VI.

2) în *Theaitetos,* a) şi b) sunt tratate pe larg; c) este menţionat în 174 b şi 175 c. În *Sofistul* sunt menţionaţi toţi paşii, inclusiv g), sinimrii urnişi fiind e) şi f); vezi îndeosebi 247 a (pasul c); 249 e (pasul b); 253 îi; (pasul d).

CAPITOLUL 3 – NOTA 27

243

În *Philebos* găsim indicii ale tuturor paşilor, cu posibila excepţie a lui 0; paşii a) – d) sunt reprezentaţi mai apăsat în 59 a-o.

3) în *Timaios* sunt indicaţi toţi paşii menţionaţi de Aristotel, cu posibila excepţie a lui c), la care se fac doar aluzii indirecte în recapitularea introductivă a conţinutului *Republicii* şi în 29 d. La pasul e) se fac, într-un fel, aluzii pe tot parcursul acestui dialog, „Timaios" fiind un filosof „apusean" şi puternic influenţat de pitagoreism. Ceilalţi paşi apar doar de două ori într-o formă aproape în totul paralelă explicaţiei aristotelice; prima dată pe scurt în 29 a – 29 d, iar apoi mai dezvoltat în 48 e – 55 c. Imediat după a), adică după o descriere heraclitică (49 a şi urm.; cf. Cornford, *Plato's Cosmology,* 178) a lumii schimbăoare, este avansat (în 51 c-e) argumentul b) că dacă este îndreptăţit să distingem între raţiune (sau cunoaştere veritabilă) şi simpla opinie, trebuie să admitem existenţa Formelor imuabile; acestea sunt apoi introduse (în 51 e şi urm.) în conformitate cu pasul d). Fluxul heraclitic revine apoi (ca spaţiu gestant), dar de data asta este *explicat,* ca o consecinţă a actului de generare. Iar ca pas următor apare f), în 53 c. (Presupun că „liniile, planeta şi solidele" menţionate de Aristotel în *Metafizica,* 992 b 13, se referă la 53 e şi urm.)

4) Se pare că acest paralelism între *Timaios* şi

relatarea lui Aristotel n-a fost până acum subliniat îndeajuns; în orice caz, nu este valorificat de G.C. Field în excelenta şi convingătoarea analiză pe care o face relatării lui Aristotel (în *Plato and His Contemporanes,* 202 şi urm.) Relevarea acestui paralelism ar fi întărit argumentele lui Field (care, de altminteri, sunt practic concludente şi n-au nevoie de a fi întărite) împotriva susţinerilor lui Burnet şi Taylor cum că Teoria Ideilor ar fi socratică (cf. nota 56 la capitolul 10). Pentru că în *Timaios* Platon nu pune această teorie în gura lui Socrate, fapt ce, conform principiilor lui Burnet şi Taylor, ar dovedi că teoria nu era a lui Socrate. (Cei doi evită această inferenţă pretinzând că „Timaios" e un pitagorician şi că nu expune filosofia lui Platon, ci pe a sa proprie. Aristotel însă l-a cunoscut personal pe Platon timp de douăzeci de ani şi putea fi în măsură să se pronunţe în aceste chestiuni; iar *Metafizica* a scris-o într-o vreme când membrii Academiei ar fi putut contrazice prezentarea făcută de el platonismului.)

5) Burnet scrie, în *Oreek Philosophy,* I, 155 (cf. şi p. XLIV a ediţiei sale din *Phaidon,* 1911): „teoria Formelor în sensul în care este susţinută în *Phaidon* şi în *Republica* lipseşte cu totul din dialogurile pe care le putem considera pe drept cuvânt cel mai caracteristic platoniciene, anume din cele în care Socrate nu mai este principalul purtător de cuvânt. În acel sens ea nu este nici măcar menţionată vreodată în vreunul din dialogurile ulterioare lui *Parmenide...* cu singura excepţie a lui *Timaios* (51 c), unde purtătorul de cuvânt este un pitagorician". Dacă însă teoria Formelor este susţinută în *Timaiosân* sensul în care este susţinută în *Republica,* atunci în mod cert ea este susţinută aşa în *Sofistul,* 257 d/e; şi în *Omul politic,* 269 e/d; 286 a; 297 b/e şi e/d; 301 a şi e; 302 e; şi 303 b; şi în *Philebos,* 15 a şi urm. şi 59 a-d; şi în *Legile,* 713 b, 739 d/e, 962 e şi urm., 963 e şi urm., iar cu deosebire în 965 e (cf. *Philebos,* 16 d), 965 ci şi 966 a; vezi şi nota următoare. (Burnet crede în autenticitatea *Scrisorilor,* în pardcular a *Scrisorii a VII-a;* or, teoria Ideilor este susţinută acolo în 342 a şi urm.; vezi şi nota 56 (5, d) la capitolul 10.)

27 Cf. *Legile,* 895 de Nu sunt de acord cu observaţia lui England (din ediţia sa a *Legilor,* vol. II, 472) că „termenul «esenţă» ar fi nepotrivit". E drept

că dacă prin „esenţă" am înţelege o parte sensibilă importantă a unui lucru sensibil (parte ce ar putea, eventual, să fie purificată şi produsă prin vreun procedeu de distilare), cuvântul „esenţă" ar fi derutant. Însă cuvântul „esenţial" este larg utilizat într-un mod ce corespunde realmente foarte bine cu ceea ce vrem să exprimăm aici: ceva opus aspectului empiric accidental, neimportant sau schimbător al lucrului, fie că este conceput (acest ceva) ca sălăşluind în acel lucru, sau într-o lume metafizică a Ideilor.

Eu folosesc termenul „esenţialism" în opoziţie cu „nominalism", pentru a evita şi a înlocui derutantul termen tradiţional „realism", ori de câte ori acesta este opus (nu „idealismului" ci) „nominalismului". (Vezi şi nota 26 şi urm., la capitolul 11, ca şi textul respectiv, şi îndeosebi nota 38.)

Referitor la aplicarea de către Platon a metodei sale esenţialiste, bunăoară – aşa cum am menţionat în text – la teoria sufletului, vezi *Legile,* 895 e şi urm., pasaj citat în nota 15, 8) la capitolul de faţă, şi capitolul 5, îndeosebi nota 23. A se vedea şi *Menon,* 86 d/e şi *Banchetul,* 199 e/d.

28 Cu privire la teoria explicaţiei cauzale, cf. cartea mea *Logica cercetării,* îndeosebi secţiunea 12. Vezi şi nota 6 la capitolul 25, mai jos.

29 Teoria limbajului indicată aici este a Semanticii, aşa cum aceasta a fost dezvoltată îndeosebi de A. Tarski şi R. Carnap. Cf. Carnap, *Intioduction to Semantics,* 1942, şi nota 23 la capitolul 8.

3 (1 Teoria după care ştiinţele fizice se bazează pe un nominalism metodologic, pe când ştiinţele sociale ar trebui să adopte metode esenţialiste („realiste") mi-a explicat-o K. Polanyi (în 1925); el a arătat, la acea dată, că o reformare a metodologiei ştiinţelor sociale s-ar putea realiza,

eventual, prin abandonarea acestei teorii. Teoria este susţinută, până la un punct, de majoritatea sociologilor, în special de J.S. Mill (de exemplu în a sa *Logic,* VI, cap. VI, 2; vezi şi formulările sale istoriciste, de exemplu, în VI, cap. X, 2, ultimul alineat: „Problema fundamentală… a ştiinţei sociale este de a descoperi legile conform cărora o stare oarecare a societăţii produce starea care îi urmează…"), de K. Marx (vezi mai jos); de M. Weber (cf., spre exemplu, definiţiile sale de la începutul studiului său *Methodische Grundlagen dei Soziologie,* în *Wirtschaft und Gesellschaft,* I, şi în *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre).* De G. Simmel, A. Vierkandt, R.M. MacIver şi de mulţi alţii. Expresia filosofică a tuturor acestor tendinţe este „Fenomenologia" lui E. Husserl, o resuscitare sistematică a esenţialismului metodologic al lui Platon şi Aristotel. (Vezi şi capitolul.il, îndeosebi nota 44.)

Atitudinea opusă, *nominalistă,* în sociologie poate fi dezvoltată, cred, numai ca o teorie tehnologică a *instituţiilor* sociale.

Poate că e cazul să indic pe scurt, în acest context, cum am ajuns să urmăresc originile istoricismului până la Platon şi Heraclit. Analizând istoricismul, mi-am dat seama că el are nevoie de ceea ce eu numesc acum esenţialism metodologic; adică am constatat că argumentele tipice în favoarea esenţialismului sunt legate de istoricism (cf. lucrarea mea *The Poverty of His-toricism).* Asta m-a făcut să studiez istoria esenţialismului. M-a izbit paralelismul dintre relatarea lui Aristotel şi analiza pe care eu o făcusem iniţial fără nicio referire la platonism. În felul acesta mi-au revenit în minte rolurile jucate de Heraclit şi de Platon în această evoluţie.

CAPITOLUL 4 – NOTELE 1 – 2

245

31 Cartea lui R.H.S. Crossman *Plato To-Day* (1937) a fost prima (în afară de *Plato* a lui Grote) în care am descoperit o interpretare politică a lui Platon asemănătoare propriei mele interpretări. Vezi şi notele 2 – 3 la capitolul 6 şi textul de acolo. Ulterior am descoperit că

diferiţi alţi autori au exprimat despre Platon vederi similare. C.M. Bowra *(Ancient Greek Literature,* 1933) este probabil primul; scurta dar temeinica sa critică la adresa lui Platon ca scriitor şi filosof (p. 186 – 80) mi se pare pe cât de corectă, pe atât de pătrunzătoare. Ceilalţi sunt W. Fite *(The Platonic Legend,* 1934); B. Farrington *(Science and Politics in the Ancient World,* 1939); carte cu care sunt în dezacord în mai multe puncte); A.D. Winspear (The *Genesis of Plato's Thought,* 1940); şi M. Kelsen *(Platonic Love,* în *The American Imago*, vol. 3, 1942).*

Note la capitolul 4

1 Cf. *Republica,* 608 e. Vezi şi nota 2 – 2) la capitolul de faţă.

2 în *Legile,* sufletul – „cel mai vechi şi mai divin dintre toate cele ce se mişcă" (966 e) – este descris drept „punctul de plecare al oricărei mişcări" (895 b).

1) Aristotel opune teoriei platoniciene propria sa teorie, conform căreia ceea ce e „bun" nu este punctul de plecare, ci punctul final sau scopul schimbării, pentru că prin „bun" *se înţelege* lucrul urmărit, *cauza finală a schimbării.* Astfel, el spune despre platonicieni, adică despre „cei care cred în Forme", că se potrivesc în gândire cu Empedocle (se exprimă „la fel ca Empe-docle") în măsura în care nu vorbesc despre cele numite „bune" ca despre „un *scop pe care-l urmăresc lucrurile,* ci le înfăţişează aşa ca şi cum *din ele ar decurge mişcările".* Şi arată că platonicienii, prin urmare, înţeleg prin „bun" nu „ceea ce este cauză *întrucât* e bun", adică scop, ci socot lucrul bun drept cauză „doar prin accident". Cf. *Metafizica,* 988 a 35 şi b 8 şi urm., apoi 1075 a, 34/35. Această critică sună ca şi cum Aristotel ar fi împărtăşit uneori vederi similare celor ale lui Speusip, teză susţinută, de altfel, de către Zeller, vezi nota 11 la capitolul 11.

2) Privitor la *mişcarea spre corupţie,* menţionată în text în acest alineat, şi la semnificaţia ei generală în cadrul filosofiei lui Platon, trebuie să avem în vedere opoziţia generală dintre lumea lucrurilor neschimbătoare sau a Ideilor, şi lumea lucrurilor sensibile supuse schimbării.

Platon adesea exprimă această opoziţie ca fiind între lumea lucrurilor neschimbătoare şi lumea lucrurilor *coruptibile,* sau între *lucrurile ce nu sunt generate* şi lucrurile ce, fiind *generate,* sunt sortite *degenerării* etc; vezi, de exemplu, *Republica,* 485 a/b, pasaj citat în nota 26 – 1) la capitolul 3 şi în textul de la nota 33 la capitolul 8; *Republica,* 508 de; 527 a/b; şi *Republica* 546 a, pasaj citat în textul de la nota 37 la capitolul 5: „Orice lucru apărut trebuie să şi piară" (sau să degenereze). Rolul important pe care l-a jucat în tradiţia şcolii platonice această problemă a *generării şi corupţiei* (a naşterii şi pieirii) din lumea lucrurilor schimbătoare rezultă din faptul că Aristotel i-a consacrat un întreg tratat o altă indicaţie interesantă în acest sens o constituie felul în care Aristotel vorbeşte despre aceste lucruri în introducerea la *Politica* sa, reluat în frazele de încheiere ale *Eticii*

nicomahice (1181 b/15): „Vom cerceta cauzele graţie cărora cetăţile se *menţin* sau *merg spre ruină*..." Acest pasaj este semnificativ nu numai ca o formulare generală a ceea ce Aristotel considera a fi problema de căpetenie a *Politicii* sale, ci şi din pricina izbitoarei sale asemănări cu un important pasaj din *Legile,* şi anume 675 a şi 676 b/e, citat mai jos în textul de la notele 6 şi 25 la capitolul de faţă, (Vezi şi notele 1, 3 şi 24/25 la capitolul de faţă; vezi nota 32 la capitolul 8 şi pasajul din *Legile* citat în nota 59 la capitolul 8.)

3 Acest citat este din *Omul politic,* 269 d. (Vezi şi nota 23 la capitolul de faţă.) Privitor la ierarhia mişcărilor, vezi *Legile,* 893 e – 895 b. În legătură cu teoria după care lucrurile perfecte („naturile" divine; cf. capitolul următor) nu pot să devină prin schimbare decât mai puţin perfecte, vezi îndeosebi *Republica,* 380 e-3» l e – pasaj paralel în multe privinţe (bunăoară exemplele din 380 e) cu *Legile,* 797 de Citatele din Aristotel sunt din *Metafizica,* 988 b 3 şi din *de Gen. et Con.,* 335 b 14. Ultimele patru citate din acest alineat sunt din Platon, *Legile,* 904 e şi urm. şi 797 d.

Vezi şi nota 24 la capitolul de faţă şi textul respectiv. (Remarca referitoare la obiectele rele poate fi interpretată ca o altă aluzie la dezvoltarea ciclică, discutată în nota 6 la capitolul 2, adică o aluzie la credinţa că în mod necesar sensul dezvoltării se va inversa şi că lucrurile vor începe cu necesitate să se îndrepte după ce-lumea va fi atins punctul cel mai de jos al degradării.

Dat fiind că interpretarea dată de mine teoriei platoniciene a schimbării şi pasajelor din *Legile* a fost contestată, vreau să adaug aici câteva comentarii în plus, îndeosebi la pasajele 1) *Legile,* 904 e, f, şi 2) 797 d.

1) Pasajul din *Legile,* 904 e, „cu atât este mai puţin însemnat declinul incipient al caracterului lor" ar putea fi tradus mai literal prin „cu cât este mai puţin însemnată mişcarea incipientă *în jos* a caracterului lor". Din context îmi pare că rezultă cu certitudine că Platon vrea să spună „a caracterului" şi nu „în *privinţa"* caracterului, deşi şi aceasta ar fi, evident, o traducere posibilă. (Ceea ce mă face să cred asta este nu numai contextul dramatic de până la 904 a, ci îndeosebi şirul*, J: aţa… kata… kato"* care, în cadrul unui pasaj de mare forţă expresivă, nu poate să nu coloreze semnificaţia cel puţin a celui de-al doilea*, Jeata".*

2) Modul în care continuă acest pasaj *(Legile,* 798) e cât se poate de caracteristic. Legiuitorului i se cere „să născocească, prin orice mijloc ce-i stă la dispoziţie, o metodă care să asigure starului său că întreg sufletul fiecăruia din cetăţenii săi se va opune, din respect sau teamă, oricărei schimbări în vreunul din lucrurile statornicite din vechime". (Platon vizează, explicit, şi lucruri pe care alţi legiuitori le consideră „ca ţinând doar de amuzament" – bunăoară schimbările în jocurile copiilor.)

3) în general, principalele dovezi în sprijinul interpretării date de mine teoriei platoniciene a schimbării – pe lângă numeroasele pasaje minore menţionate în notele de la capitolul de faţă şi de la cel precedent – se găsesc, fireşte, în pasajele istorice sau privitoare la

evoluţie din *toate* dialogurile ce conţin asemenea pasaje, îndeosebi *Republica* (declinul şi prăbuşirea statului după Vârsta de Aur, când era aproape-perfect, descrise în Cărţile VIII şi IX), *Omul politic* (teoria Vârstei de Aur şi a declinului ei), *Legile* (povestea patriarhiei primitive şi a cuceririi doriene şi povestea declinului şi prăbuşirii Imperiului persan), *Timaios* (povestea evoluţiei prin degenerare, spusă de două ori, şi povestea Vârstei de Aur a Atenei, continuată în *Critias.)*

La aceste dovezi trebuie adăugate frecventele referiri ale lui Platon la Hesiod, ca şi faptul neîndoielnic că spiritul sintetic al lui Platon nu era mai puţin dornic decât cel al lui Empedocle (a cărui perioadă de vrajbă este cea de *acum;* cf. Aristotel, *De Gen. et Con.,* 334 a, b) să plaseze destinele omului într-un cadru cosmic *(Omul politic, Timaios).*

4) Aş putea, în fine, să invoc anumite considerente psihologice generale. Pe de o parte, teama de inovaţie (ilustrată de numeroase pasaje din *Legile,* de ex. 758 e/d), iar pe de alta, idealizarea trecutului (aşa cum se vede la Hesipd sau în mitul paradisului pierdut) sunt fenomene frecvente şi izbitoare. Poate că n-ar fi o prea mare extravaganţă ca ultima, sau chiar amândouă, să fie puse în legătură cu idealizarea propriei copilării – a casei natale, a părinţilor, şi cu dorinţa nostalgică de întoarcere la aceste etape timpurii ale vieţii, la obârşii. În Platon se găsesc numeroase pasaje în care el socoteşte de la sine înţeles că starea de lucruri originară sau natura iniţială este o stare binecuvântată. Să amintim doar cuvântul lui Aristofan din *Banchetul;* aici se consideră de la sine înţeles că frământările şi suferinţa legate de iubirea pătimaşă capătă o explicaţie satisfăcătoare arătând că ele derivă din această nostalgie; şi, tot aşa, că sentimentul plăcerii sexuale poate fi explicat ca satisfacere a acestei nostalgii. Astfel, Platon spune despre Eros *(Banchetul,* 193 d): „El… ne va întregi *în vechea alcătuire (*vezi şi 191 d), ne va vindeca şi ne va face neprihăniţi şi fericiţi”. Acelaşi gând

străbate prin multe remarci, cum este următoarea din *Philebos* (16 c): „Oamenii din vechime… erau mai buni decât noi cei de acum, şi… trăiau mai aproape de zei…” Toate acestea trimit la ideea că starea noastră nefericită şi neprihănită este o consecinţă a dezvoltării care ne face deosebiţi de firea noastră originară – de Ideea noastră; şi la ideea că dezvoltarea are loc de la o stare bună şi neprihănită spre o stare în care bunătatea şi neprihănirea sunt pierdute; ceea ce echivalează cu a gândi dezvoltarea ca pe o degradare crescândă. În aceeaşi viziune se înscrie şi teoria platoniciană a *anamnezei* – teoria conform căreia orice cunoaştere este o recunoaştere sau o re-amintire a cunoaşterii pe care am avut-o în trecutul nostru prenatal: în trecut sălăşluieşte nu numai tot ce-i bun, nobil şi frumos, ci şi toată înţelepciunea. Până şi schimbarea sau mişcarea străveche este mai bună decât mişcarea secundară; căci despre ea se spune în *Legile* că este (895 b) *„punctul de plecare* al tuturor mişcărilor, *prima* care se iveşte în lucrurile nemişcate… mişcarea cea mai veche şi mai viguroasă”, în fine (966 e) „cel mai vechi şi mai divin dintre lucruri” (Cf. nota 15 – 8) la capitolul 3.)

După cum am semnalat mai înainte (cf. Îndeosebi nota 6 la capitolul 3), doctrina privind existenţa unei tendinţe istorice şi cosmice spre degradare pare a se combina, la Platon, cu o doctrină a ciclurilor istorice şi cosmice. (Perioada declinului face, probabil, parte din acest ciclu.) *

4 Cf. *Timaios,* 91 d – 92 b/c. Vezi şi nota 6 – 7) la capitolul 3 şi nota 11 Ia capitolul 11.

5 Vezi mai sus începutul capitolului 2 şi nota 6 – 1) la capitolul 3. Nu e o simplă întâmplare că Platon menţionează povestea „metalelor” din Hesiod arunci când expune propria sa teorie a decăderii istorice (*Rep.,* 546 e/547 a. Îndeosebi notele 39 şi 40 la capitolul 5); este clar că voia astfel să indice cât de bine se potriveşte teoria sa cu cea a lui Hesiod şi cum o explică pe aceasta.

6 Partea istorică a *Legilor* este cuprinsă în Cărţile III şi IV (vezi nota 6 – 5) şi 8) la capitolul 3). Cele două citate

din text sunt de la începutul acestei părţi.

adică *Legile,* 676 a. Pentru pasajele paralele menţionate, vezi *Republica,* 369 b şi urm. („O cetate se naşte…”) şi 545 d („în ce fel deci, Glaucon, se va schimba cetatea noastră…”)

Se spune adesea că *Legile* (şi *Omul politic)* sunt mai puţin ostile democraţiei decât *Republica,* şi trebuie admis că în ele tonul general al lui Platon este în fapt mai puţin ostil (lucru explicabil, pesemne, prin forţa internă crescândă a democraţiei; vezi capitolul 10 şi începutul capitolului 11). Însă singura concesie practică făcută în *Legile* democraţiei este că dregătorii se cere să fie aleşi de către membrii clasei dominante (adică ai clasei militare); cum însă orice schimbare importantă în legile statului este oricum interzisă (cf., spre exemplu, citatele din nota 3 la capitolul de faţă), aceasta nu înseamnă prea mult. Tendinţa fundamentală rămâne prospartană, iar această tendinţă, după cum se vede în Aristotel, *Politica,* II, 6, 17 (1265 b), era compatibilă cu o aşa-zisă constituţie „mixtă”. Dacă e vreo deosebire între dialogurile menţionate, atunci, de fapt, Platon este în *Legile* mai ostil faţă de spiritul democraţiei, adică faţă de ideea libertăţii individului, decât fusese în *Republica;* cf. Îndeosebi textul de la notele 32 şi 33 la capitolul 6 (adică *Legile,* 739 e şi urm.; 942 a şi urm.) şi cel de la notele 19 – 22 la capitolul 8 (adică *Legile,* 903 e – 909 a). Vezi şi nota următoare.

7 Pare probabil că această dificultate de a explica prima schimbare (sau Căderea omului) l-a făcut în bună măsură pe Platon să modifice teoria sa a Ideilor, aşa cum am menţionat în nota 15 – 8) la capitolul 3; şi anume, să transforme Ideile în cauze şi puteri active, capabile să se amestece cu anumite alte Idei (cf. *Sofistul,* 252 e şi urm.) şi să respingă pe celelalte *(Sofistul,* 223 c), prefăcându-le astfel în ceva asemănător zeilor, pe când în *Republica* (cf. 380 d) îi pietrificase chiar şi pe zei în fiinţe parmenidiene nemişcate şi incapabile să producă mişcare. Un punct de

cotitură important îl reprezintă, pesemne, *Sofistul,* 248 e – 249 e (să se observe în special faptul că aici Ideea de mişcare nu este în repaus). Transformarea pare să rezolve în acelaşi timp dificultatea aşa-numitului „al treilea om"; căci dacă Formele sunt, ca în *Timaios,* taţi, atunci nu mai este nevoie de un „al treilea om" pentru a explica asemănarea dintre ele şi odraslele lor.

Privitor la relaţia în care stă *Republica* cu *Omul politic* şi cu *Legile,* cred că încercarea lui Platon din ultimele două dialoguri de a împinge din ce în ce mai în urmă originea societăţii omeneşti este legată şi ea de dificultăţile inerente problemei primei schimbări. În *Republica,* 546 a, se spune clar că este greu de conceput cum poate să survină o schimbare în cetatea perfectă; încercarea făcută de Platon în *Republica* de a rezolva această dificultate va fi discutată în capitolul următor (cf. textul de la notele 37 – 40 la capitolul 5). În *Omul politic,* Platon adoptă teoria unei catastrofe cosmice care produce schimbarea de la semicercul (empedoclean) al iubirii la perioada de acum, a semicercului vrajbei. Această idee pare a fi fost abandonată în *Timaios,* pentru a fi înlocuită printr-o teorie (păstrată în *Legile)* a unor catastrofe mai mici, cum ar fi inundaţiile, care pot să nimicească civilizaţii fără a afecta, pare-se, mersul universului. (E posibil ca această soluţie a problemei să-i fi fost sugerată lui Platon de faptul că în anii 373 – 372 î.Hr. străvechea cetate Helike a fost distrusă de un cutremur şi o inundaţie.) Forma cea mai timpurie a societăţii, deplasată în

Republica doar cu un pas în urma statului spartan încă existent, este împinsă înapoi spre un trecut din ce în ce mai îndepărtat. Deşi Platon continuă să creadă că prima întocmire nu putea fi decât cea mai bună cetate, el vorbeşte acum despre societăţi anterioare acestei prime întocmiri, adică despre societăţile nomade, ale „păstorilor din munţi". (Cf. Îndeosebi nota 32 la capitolul de faţă.)

8 Citatul e din Marx-Engels, *Manifestul Partidului*

Comunist, în K. Marx şi F. Engels, Opere, vol. 4, Edit. Politică, Bucureşti, 1958, p. 466.

9 Citatul e din comentariile lui J. Adam la Cartea VIII a *Republicii;* vezi ediţia sa, vol. II, 198 nota la 544 a 3.

10 Cf. *Republica,* 544 c.

11 – 1) Contrar tezei mele că Platon, asemeni multor sociologi moderni de după Comte, încearcă să schiţeze stadiile tipice ale dezvoltării sociale, majoritatea criticilor consideră povestea lui Platon ca nefiind decât o prezentare oarecum dramatică a unei clasificări pur logice a constituţiilor. Acest punct de vedere vine însă în contradicţie nu numai cu ceea ce spune Platon (cf. nota lui Adam la *Rep.,* 544 e 19, *op. cit.,* vol. II, 199), ci este în dezacord şi cu întregul spirit al logicii lui Platon, conform căruia esenţa unui lucru trebuie înţeleasă prin prisma naturii sale originare, adică a originii sale istorice. Şi nu trebuie să uităm că el foloseşte acelaşi cuvânt, „gen", atât pentru clasă în sens logic, cât şi pentru rasă în sens biologic. „Genul" logic este încă identic cu „rasa" în sensul de „vlăstar al aceluiaşi părinte". (Legat de aceasta, cf. notele 15 – 20 la capitolul 3, împreună cu textul respectiv, precum şi notele 23 – 24 la capitolul 5, împreună cu textul, unde se discută despre echivalările *naturi – origine = rasă.)* Avem, aşadar, toate motivele de a lua la propriu ceea ce spune Platon; căci chiar dacă Adam ar avea dreptate atunci când spune *(loc. cit.)* că Platon urmăreşte să ofere o „ordine logică", această ordine ar fi pentru el în acelaşi timp cea a unei dezvoltări istorice tipice. Observaţia lui Adam *(loc. cit.)* că ordinea „e determinată cu precădere de consideraţii psihologice şi nu logice" se întoarce, cred, împotriva lui. Pentru că el însuşi arată (de exemplu, în *op. cit.,* vol. II, 195, nota la 543 a şi urm.) că Platon „păstrează tot timpul... analogia dintre suflet şi cetate". Conform teoriei politice platoniciene a sufletului (despre care vom vorbi în capitolul următor), istoria psihologică trebuie să meargă în paralel cu istoria socială, iar pretinsa opoziţie dintre consideraţiile psihologice şi cele istorice dispare, oferind un argument în plus interpretării noastre.

2) Exact la fel s-ar putea replica dacă cineva ar susţine că ordinea platoniciană a înjghebărilor politice nu este, în fundamentul ei, logică, ci etică; pentru că ordinea etică (şi la fel şi cea estetică) se confundă, în filosofia lui Platon, cu ordinea istorică. Am putea remarca, legat de aceasta, că viziunea istoricistă oferă lui Platon un fundal teoretic pentru eudemonismul socratic, adică pentru teoria că virtutea şi fericirea sunt identice. Această teorie este dezvoltată, în *Republica* (cf. Îndeosebi 580 b), sub forma doctrinei că virtutea şi fericirea, sau viciul şi nefericirea, sunt proporţionale; şi nici n-ar avea cum să nu fie astfel, dacă virtutea unui om ca şi fericirea lui se măsoară prin gradul asemănării sale cu natura noastră originară neprihănită – cu Ideea perfectă de om. (Faptul că teoria sa duce, sub acest aspect, la o justificare teoretică a unei aparent paradoxale doctrine socratice e posibil să fi contribuit la dobândirea de către Platon a convingerii că el nu făcea decât să expună adevăratul crez socratic; vezi textul de la notele 56/57 la capitolul 10.)

3) Rousseau a preluat clasificarea platoniciană a instituţiilor. (*Contractul social,* Cartea II, cap. VII, Cartea III, cap. III şi urm., cf. şi cap. X.) Se pare însă că el nu a fost influenţat în mod direct de Platon atunci când a resuscitat ideea platoniciană a unei societăţi primitive (cf., însă nota 1 la capitolul 6 şi nota 14 la capitolul 9); un produs direct al Renaşterii platoniciene din Italia a fost însă extrem de influenta *Arcadia* a lui Sanazzaro, care reînvie ideea lui Platon despre o neprihănită societate primitivă de păstori munteni greci (dorieni). (Referitor la această idee a lui Platon, cf. textul de la nota 32 la capitolul de faţă.) Astfel, *Romantismul* (cf. şi capitolul 9) este, istoriceşte, într-adevăr, un vlăstar al platonismului.

4) E foarte greu de spus cât de mult a fost influenţat istoricismul modern al lui Comte şi Mill şi cel al lui Hegel

şi Marx de istoricismul teist din lucrarea lui Giambattista Vico Noua *ştiinţă* (1725): Vico însuşi a fost neîndoielnic influenţat de Platon ca şi de *de Civitate Dei* a Sf. Augustin şi de *Discursurile către Liviu* ale lui Machiavelli. Asemeni lui Platon (cf. cap. 5), Vico identifica „natura" lucrului cu „originea" sa (cf. *Opere,* ed. a 2-a a lui Ferrari, 1852 – 4, vol. 5, p. 99); şi credea că toate naţiunile parcurg cu necesitate aceeaşi traiectorie a dezvoltării, conform unei unice legi universale. Se poate spune, deci, despre „naţiunile" lui (ca şi despre cele ale lui Hegel), că reprezintă una din verigile de legătură între „Cetăţile" lui Platon şi „Civilizaţiile" lui Toynbee.

12 Cf. *Republica,* 549 e/d; următoarele citate sunt din aceeaşi lucrare, 550 de şi, mai departe, 551 a/b.

13 Cf. *op. cit.,* 556 e. (Acest pasaj trebuie comparat cu Tucidide, III, 82 – 4, citat în capitolul 10, textul de la nota 12.) Următorul citat este din *op. cit.,* 557 a.

14 Pentru programul democratic al lui Pericle, vezi textul de la nota 31, capitolul 10, nota 17 la capitolul 6 şi nota 34 la capitolul 10.

15 J. Adam în ediţia sa a *Republicii* lui Platon, vol. II, 240, nota la 559 d 22 (sublinierea din citatul al doilea îmi aparţine). Adam admite că „tabloul e fără îndoială întrucâtva exagerat"; dar dă îndeajuns de înţeles că îl consideră, în esenţă, adevărat „pentru toate timpurile".

16 Adam, *loc. cit.*

17 Acest citat este din *Republica,* 560 d; iar următoarele două, din aceeaşi lucrare, 563 a-b şi d. (Vezi şi nota lui Adam la 563 d 25.) Este semnificativ că Platon apelează aici la instituţia proprietăţii private, aspru atacată în alte părţi ale *Republicii,* ca la un incontestabil principiu de justiţie. Se pare că atunci când proprietatea cumpărată e un sclav, apelul la un drept legitim nu-i de lepădat.

O altă învinuire adusă democraţiei este că ea „calcă în picioare" principiul educaţional conform căruia nimeni „nu ar putea cu niciun chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul când, copil fiind, nu ar avea parte de jocuri nobile".

(Rep., 558 b*; cf. nota 68 la capitolul 10.) Vezi şi atacurile la adresa egalitarismului citate în nota 14 la capitolul 6.

— Privitor la atitudinea lui Socrate faţă de tinerii cu care se însoţea, vezi majoritatea dialogurilor mai timpurii, dar şi *Phaidon,* unde este descris „felul

* în versiunea românească a *Republicii* lui Platon (Ed. Ştiinţifică, Buc. 1986), ultima parte a pasajului sună aşa: „copil fiind, nu s-ar juca înconjurat de lucruri frumoase". (JV. (...)

plăcut, blând şi respectuos în care el asculta criticile tânărului". Cât priveşte atitudinea diferită a lui Platon, vezi textul de la notele 19 – 21 la capitolul 7; vezi şi excelentele prelegeri ale lui H. Chemiss, *The Riddle of the early Academy* (1945), îndeosebi p. 70 şi 79 (despre *Parmenide* 135 c-d) şi cf. notele 18 – 21 la capitolul 7, şi textul respectiv.*

18 Despre sclavie (vezi nota precedentă) şi despre mişcarea antisclavagistă din Atena vom mai vorbi în capitolele 5 (nota 13 şi textul respectiv), 10 şi 11; vezi şi nota 29 la capitolul de faţă. Asemeni lui Platon, Aristotel (de exemplu, în *Pol.,* 1313 b 11, 1319 b 20; şi în *Constituţia Atenei,* 59, 5) oferă mărturii privitor la atitudinea îngăduitoare faţă de sclavi; la fel şi PseudoXenofon (cf. a sa *Const. Atenei,* I, 10 şi urm.).

19 Cf. *Republica,* 577 a şi urm., vezi notele lui Adam la 577 a 5 şi b 12 *(op. cit.,* vol. II, 332 şi urm.).

20 *Republica,* 566 e; cf. nota 63 la capitolul 10.

21 Cf. *Omul politic,* 301 e/d. Deşi Platon distinge aici şase tipuri de state degenerate, el nu introduce niciun termen nou; denumirile de „monarhie" (sau „regat") şi „aristocraţie" sunt folosite în *Republica* (445 d) pentru însuşi statul ideal, şi nu pentru formele relativ bune de state degenerate, ca în *Omul politic.*

22 *Republica,* 544 d.

23 Cf. *Omul politic,* 297 e/d „Fiind, după părerea noastră, doar o singură formă de guvernare adevărată, formă pe care am preze. ntat-o deja... celelalte (care sunt doar „imitaţii" ale ei; cf. 297 b/c) trebuie să se salveze doar

folosindu-se de prescripţiile acesteia”. (Cf. nota 3 la capitolul de faţă şi nota 18 la capitolul 7.) „Nimeni… să nu îndrăznească să întreprindă ceva împotriva legilor, iar cel care ar îndrăzni să fie pedepsit cu moartea şi cu toate pedepsele extreme. Şi aceasta este ceea ce avem mai drept şi mai frumos, luat în al doilea rând”. (Privitor la originea legilor, cf. nota 22 (1, a) la capitolul de faţă şi nota 17 – 2) la capitolul 3.) Iar la 300 e/301 a şi urm., citim: „Astfel de guvernări (inferioare – *N.t.) …* trebuie ca, dacă vor să imite cât se poate mai bine acea guvernare adevărată… să nu întreprindă nimic dincolo de reglementările scrise şi de obiceiurile străbune… Când cei bogaţi imită constituţia adevărată numim acest fel de guvernare aristocraţie; când însă nu ţin cont de legi (străbune): oligarhie” etc. Să se observe că nu legalitatea sau lipsa de legalitate privite abstract reprezintă aici criteriul clasificării, ci păstrarea instituţiilor străbune ale statului originar sau perfect. (Aceasta contrastează cu Aristotel, *Politica,* 1292 a, unde principala distincţie este cea între „supremaţia *legii”* sau, de exemplu, cea a *gloatei.)*

24 Pasajul *Legile,* 709 e – 714 a cuprinde mai multe aluzii la *Omul politic:* de exemplu, 710 de unde, urmându-l pe Herodot III, 80 – 82, este adoptat ca principiu de clasificare *numărul chinuitorilor:* enumerările formelor de guvernare din 712 e şi d; şi 713 b şi urm., adică mitul statului perfect din vremea lui Cronos, „ale cărui imitaţii sunt cele mai bune state de acum”. Având în vedere aceste aluzii, îmi pare aproape sigur că Platon dorea ca teoria sa, după care tirania se potriveşte pentru experimentele utopice, să fie înţeleasă ca un fel de continuare a poveştii din *Omul politic* (iar prin aceasta, şi a celei din *Republica).* Citatele din acest alineat sunt din *Legile,* 709 e şi 710 e/d; „remarca din *Legile* citată mai sus” este 797 d, reprodusă în textul de la nota 3 la capitolul

CAPITOLUL 4 – NOTA 28

253

252

CAPITOLUL 4 – NOTELE 25 – 27

de faţă. (Sunt de acord cu ceea ce spune E.B. England în nota sa la acest pasaj, din ediţia scoasă de el a *Legilor (The Laws of Plato,* 1921, vol. II, 258), anume că în concepţia lui Platon *„schimbarea dăunează* puterii… oricărui lucru”, deci şi puterii răului; nu sunt însă de acord cu afirmaţia sa că „schimbarea *de la* rău” la bine este o excepţie prea evidentă pentru a avea nevoie să fie menţionată; ea nu este evidentă din punctul de vedere al doctrinei lui Platon privind caracterul nefast al schimbării. Vezi şi nota următoare.)

25 Cf. *Legile,* 676 b/e (cf. 676 a, citat în textul de la nota 6). În pofida doctrinei platoniciene după care „schimbarea dăunează” (cf. finalul notei precedente), E.B. England interpretează aceste pasaje privitoare la schimbare şi revoluţie dându-le o semnificaţie optimistă sau progresistă. El sugerează că obiectul cercetării platoniciene este „ceea ce am putea numi «secretul vitalităţii politice». (Cf. *op. cit.,* vol. I, 344.) Iar pasajul privitor la căutarea adevăratei cauze a schimbării (dăunătoare), ar reprezenta o cercetare a „cauzei şi naturii *adevăratei dezvoltări* a statului, adică *& progresului său spre perfecţiune”* (subl. îi aparţine; cf. vol. I, 345). Această interpretare nu poate fi corectă, pentru că pasajul pe care-l are în vedere reprezintă introducerea la o poveste despre declinul politic; ea arată însă în ce măsură tendinţa de a-l idealiza pe Platon şi de a-l prezenta ca pe un adept al progresului îl poate orbi chiar şi pe un critic de talia lui England faţă de un fapt constatat de el însuşi, şi anume că Platon considera schimbarea ca fiind dăunătoare.

26 Cf. *Republica,* 545 d (vezi şi pasajul paralel 465 b). Următorul citat este din *Legile* 683 e. (Adam, în ediţia sa a *Republicii,* vol. II, 203, nota la 545 d 21, se referă la acest pasaj din *Legile.)* England, în ediţia sa a *Legilor,* vol. I, 360 şi urm., nota la 683 e 5, menţionează *Republica,* 609 a, însă nu menţionează nici 545 d, nici 465 b, şi face ipoteza că referirea e „la o discuţie *anterioară* sau la una consemnată într-un dialog pierdut”. Nu văd de ce Platon n-ar fi putut face aluzie la *Republica,* uzând de ficţiunea că

unele din temele ei au fost discutate de interlocutorii prezenţi După cum spune Cornford, în ultimul grup de dialoguri ale lui Platon nu există „niciun motiv de a întreţine iluzia că convorbirea a avut realmente loc”; el are dreptate şi atunci când spune că Platon „n-a fost sclavul propriilor sale ficţiuni”. (Cf. Cornford, *Plato’s Cosmology,* pp. 5 şi 4.) Legea platoniciană a revoluţiilor a fost redescoperită, fără referire la Platon, de către V. Pareto; cf. lucrarea sa *Tratat de sociologie generală,* § 2054, 2057, 2058. (în finalul § 2055 există şi o teorie a opririi istoriei.) Rousseau a redescoperit şi el această lege. *(Contractul social,* Cartea III, cap. X.)

27 – 1) Poate că merită observat că trăsăturile voit non-istorice ale statului ideal, îndeosebi cârmuirea lui de către filosofi, nu sunt menţionate de Platon în rezumatul de la începutul lui *Timaios* şi că în Cartea VIII a *Republicii* el presupune despre cârmuitorii statului ideal că nu sunt versaţi în misticismul pitagoreic al numerelor; cf. *Republica,* 546 e/d, unde se spune despre cârmuitori că sunt neştiutori ai acestor lucruri (Cf. şi remarca *Rep.,* 543 d/544 a, după care statul ideal din Cartea VIII poate fi şi el întrecut, şi anume, după cum spune Adam, de către cetatea din Cărţile V-VII – cetatea ideală din cer.)

În cartea sa *Plato’s Cosmology,* pp. 6 şi urm., Cornford reconstruieşte liniamentele şi conţinutul trilogiei platoniciene neterminate *Timaios-Critias-Her-mocrates* şi arată cum se leagă acestea cu părţile istorice din *Legile* (Cartea III).

Această reconstrucţie, reprezintă, cred, o valoroasă coroborare a teoriei mele că viziunea lui Platon asupra lumii a fost funciarmente istorică şi că preocuparea sa pentru felul „cum ea a apărut” (şi cum degenerează) se leagă la el de teoria Ideilor şi chiar se sprijină pe aceasta. Iar dacă aşa stau lucrurile, n-avem niciun motiv să presupunem despre cărţile târzii ale *Republicii* că „au pornit de la întrebarea cum ar putea ea (cetatea – K.P.) să fie realizată în *viitor* şi au schiţat declinul ei posibil prin forme inferioare ale politicii” (Cornford, *op. cit.,* 6;

subliniat de mine); ci trebuie să privim Cărţile VIII şi IX ale *Republicii,* dat fiind paralelismul strâns dintre ele şi Cartea III a *Legilor,* ca pe o schiţă istorică simplificată a declinului real al cetăţii ideale din trecu/ şi ca pe o explicaţie a originii statelor existente, analoagă marelui obiectiv ce şi l-a propus Platon în *Timaios,* în trilogia neterminată şi în *Legile.*

2) Legat de remarca mea, făcută mai departe în acelaşi alineat, că Platon „ştia desigur că nu dispune de datele necesare", vezi, de exemplu, *Legile,* 683 ci şi nota lui England la 683 d 2.

3) La remarca mea, făcută şi mai jos în cuprinsul alineatului, că Platon a recunoscut societăţile cretană şi spartană ca pe nişte forme pietrificate sau *încremenite* (şi la remarca din alineatul următor, că starul ideal al lui Platon este nu numai un stat de clasă ci şi unul de *casta)* se pot adăuga următoarele. (Cf. şi nota 20 la capitolul de faţă şi 24 la capitolul 10.)

În *Legile,* 797 d (în introducerea la „declaraţia importantă", cum îi spune England, citată în textul de la nota 3 la capitolul de faţă), Platon dă de înţeles cum nu se poate mai clar că interlocutorii săi cretan şi spartan sunt conştienţi de caracterul „încremenit" al instituţiilor lor sociale; Clinias, interlocutorul cretan, subliniază că e dornic să asculte orice apărare a caracterului arhaic al unui stat. Ceva mai departe (799 a), şi în acelaşi context, se face o referire directă la metoda egipteană de oprire a evoluţiei instituţiilor, ceea ce reprezintă în mod sigur un indiciu clar că Platon recunoaşte în Creta şi Sparta o tendinţă paralelă celei din Egipt, şi anume de a împiedica orice schimbare socială.

În acest context îmi pare important un pasaj din *Timaios* (vezi îndeosebi 24 a-b). Platon încearcă în el să arate a) că o împărţire în clase foarte asemănătoare celei din *Republica* a fost statornicită în Atena într-o perioadă străveche a dezvoltării ei preistorice şi b) că aceste instituţii erau strâns înrudite cu sistemul de caste din Egipt (despre ale cărui instituţii de castă încremenite

Platon presupune că au derivat din străvechiul stat atenian). Astfel, Platon recunoaşte el însuşi, implicit, că statul ideal, străvechi şi perfect din *Republica* este un stat de castă. Este interesant că primul comentator al dialogului *Timaios,* Crantor, relatează, la numai două generaţii după Platon, că acesta a fost acuzat că se abate de la tradiţia ateniană şi că devine discipol al egiptenilor. (Cf. Gomperz, *Gânditorii greci,* ed. germană, II, 476.) Crantor face, pesemne, aluzie la Isocrate, *Busiris,* 8, pasajul citat în nota 3 la capitolul 13.

Privitor la problema castelor în *Republica,* vezi în plus notele 31 şi 32 (l, d) la capitolul de faţă, nota 40 la capitolul 6 şi notele 11 – 14 la capitolul 8. A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Work,* pp. 269 şi urm. se împotriveşte energic părerii că Platon ar fi preconizat un stat cu caste.

28 Cf. *Republica,* 416 a. Problema este examinată mai pe larg în capitolul de faţă, textul de la nota 35. (Pentru problema castei, menţionată în alineatul următor, vezi notele 27 – 3) şi 31 la capitolul de faţă.)

29 Privitor la sfatul dat de Platon împotriva legiferării destinate oamenilor de rând cu „vulgarele lor certuri de piaţă" etc, vezi *Republica,* 425 b – 427 a/b; în special 425 de şi 427 a. Aceste pasaje atacă, fireşte, democraţia ateniană şi întreaga legislaţie „graduală" în sensul capitolului 9. Cornford observă şi el în *The Republic of Plato (*1941) că lucrurile sta aşa; el scrie, într-o notă la un pasaj în care Platon recomandă ingineria utopică (este vorba de *Republica* 500 ci şi urm., unde se recomandă „curăţirea terenului" şi un radicalism romantic; cf. nota 12 la capitolul 9 şi textul respectiv): „Observaţi contrastul cu reforma concepută prin succesive îndreptări parţiale, satirizată în 425 e…" Lui Cornford nu par să-i fie pe plac reformele graduale, ci preferă metodele lui Platon; interpretările date de el şi de mine intenţiilor lui Platon par însă să coincidă.*

Cele patru citate care urmează în acelaşi alineat sunt din *Republica,* 371 d/e; 463 a-b („mântuitori" şi „ajutoare"); 549 a; şi 471 b/c. Adam comentează (*op. cit.,* vol. I, 97, nota la 371 e 32): „Platon nu admite în cetatea sa munca de sclav, decât eventual în persoana unor barbari". Sunt de acord că Platon se opune în *Republica* (469 b-o) transformării în sclavi a prizonierilor de război greci; în schimb încurajează (471 b-o) înrobirea barbarilor de către greci şi în special de către cetăţenii statului său ideal. (Aceasta pare a fi şi opinia lui Tarn; cf. nota 13 – 2) la capitolul 15.) Altminteri, Platon a atacat vehement mişcarea atenianã împotriva sclaviei şi a insistat asupra drepturilor legale de proprietate când proprietatea în cauză era un sclav (cf. textul la notele 17 şi 18 la capitolul de faţă). După cum rezultă şi din cel de-al treilea citat (din *Republica,* 548 e/549 a) din alineatul la care este ataşată această notă, el în cetatea sa ideală *nu* aboleşte sclavia. (Vezi şi *Rep.,* 590 e/d, unde susţine că cei necioplţi şi vulgari ar trebui să fie sclavii omului celui mai bun.) A.E. Taylor greşeşte, aşadar, atunci când susţine, în două rânduri (în cartea sa *Plato,* 1908 şi 1914, pp. 197 şi 118), că Platon preconizează în mod implicit „să nu existe în comunitate o clasă de sclavi". Pentru opinii similare enunţate de Taylor în *Plato: The Man and His Work* (1926), cf. finalul notei 27 la capitolul de faţă.

Felul cum tratează Platon sclavia în *Omul politic* ne poate ajuta, cred, mult în elucidarea atitudinii sale din *Republica.* Pentru că nici aici el nu vorbeşte mult despre sclavi, deşi e evident ca presupune existenţa lor în statul pe care-l proiectează. (Vezi remarca sa caracteristică, 289 b/e, că „despre posesia de animale domestice, cu excepţia sclavilor" a fost deja vorba mai înainte; şi remarca aproape la fel de caracteristică, 309 a, că „pe cei ce se învârt în neştiinţă şi… în mare josnicie ea (arta regală – K.P.) îi leagă la jugul sclaviei". Motivul pentru care Platon nu spune foarte multe despre sclavi rezultă foarte clar din 289 e şi urm., în special din 289 d/e. El nu vede o mare deosebire între „sclavi şi alţi slujitori", cum ar fi lucrătorii

necalificaţi, meşteşugarii, negustorii (într-un cuvânt, toate persoanele „banausice" care câştigă bani; cf. nota 4 la capitolul 11); singura deosebire dintre sclavi şi ceilalţi este că primii sunt „slujitori dobândiţi prin cumpărare". Cu alte cuvinte, Platon se vede pe sine atât de mult deasupra celor de obârşie umilă încât socoteşte că nu merită să-şi dea osteneala cu distincţii fără însemnătate. Toate acestea seamănă foarte mult cu *Republica,* fiind doar un pic mai răspicat spuse. (Vezi şi nota 57 – 2) la capitolul 8.)

Pentru felul cum Platon tratează sclavia în *Legile,* vezi îndeosebi G.R. Morrow, „Plato and Greek Slavery" (în *Mind,* N.S., vol. 48, 186 – 201;

vezi şi p. 402), articol ce cuprinde o excelentă privire critică asupra acestei chestiuni şi ajunge la o concluzie foarte justă; după părerea mea, autorul manifestă totuşi o oarecare părtinire în favoarea lui Platon. (Articolul, cred eu, nu subliniază îndeajuns faptul că pe vremea lui Platon mişcarea împotriva sclaviei se afirmase considerabil; cf. nota 13 la capitolul 5.)

30 Citatul e din rezumatul făcut de Platon *Republicii* în *Timaios* (18 e/d). Legat de remarca după care comunitatea sugerată a femeilor şi copiilor nu era o noutate, cf. ediţia Adam a *Republicii lui Platon,* vol. I, p. 292 (nota la 457 b şi urm.) şi p. 308 (nota la 463 e 17), precum şi pp. 345 – 355, în special 354; legat de elementul pitagoreic din comunismul lui Platon, cf. *op. cit.,* p. 199, nota la 416 d 22. (Privitor la metalele preţioase, vezi nota 24 la capitolul 10. Privitor la mesele comune, vezi nota 34 la capitolul 6; iar în ce priveşte principiul comunist la Platon şi la succesorii săi, nota 29. – 2) la capitolul 5 şi pasajele menţionate acolo.)

31 Pasajul citat este din *Republica,* 434 b/c. Platon pregetă mult înainte de a se pronunţa pentru un stat cu caste. Am în vedere nu numai „lunga prefaţă" la pasajul respectiv (despre care voi discuta în capitolul 6; cf. notele 24 şi 40 la acel capitol); pentru că atunci când abordează

pentru prima dată aceste chestiuni, în 415 a şi urm., el vorbeşte ca şi cum ar fi îngăduită o ridicare din clasele inferioare spre cele superioare, cu condiţia ca în clasele inferioare să se nască „vreun copil având în el aur sau argint” (415 c), adică având sângele şi virtuţile clasei superioare. Dar în 434 b-d şi, mai clar încă, în 547 a, această permisiune este în fapt retrasă; iar în 547 a *orice* amestec de metale este declarat o impuritate ce nu poate fi decât fatală statului. Vezi şi textul de la notele 11 – 14 la capitolul 8 (şi nota 27 – 3) la capitolul de faţă).

32 Cf. *Omul politic,* 271 e. Pasajele din *Legile* despre străvechii păstori nomazi şi despre patriarhii lor sunt 677 e – 680 e. Pasajul citat este din *Legile,* 680 e. Următorul pasaj citat este din *Republica,* 440 d. Poate că e necesară adăugarea unor comentarii la anumite remarci făcute în alineatul de care ţine nota.

1) în text se spune că Platon nu explică foarte clar cum s-a produs „colonizarea”. Atât în *Legile,* cât şi în *Republica* aflăm mai întâi (vezi mai jos a) şi c)) despre un fel de înţelegere sau contract social (privitor la contractul social, cf. nota 29 la capitolul 5 şi notele 43 – 54 la capitolul 6, şi textul respectiv), iar mai târziu (vezi mai jos b) şi c)) despre o subjugare cu forţa.

a) În *Legile,* diferite triburi de păstori munteni se stabilesc după ce s-au unit formând cete mai mari de războinici ale căror legi sunt rezultatul unei înţelegeri sau al unui contract întocmit de arbitri investiţi cu puteri regale (681 b şi e/d; privitor la ordinea legilor, descrisă în 681 b, cf. nota 17 – 2) la capitolul 3). În continuare însă Platon devine evaziv. În loc să descrie cum se stabilesc aceste cete în Grecia şi cum are loc întemeierea cetăţilor greceşti, el trece la povestea homerică a întemeierii Troiei şi la războiul troian. De acolo, spune Platon, aheenii s-au întors sub numele de dorieni, „iar restul povestirii… face parte din istoria lacedemoniană” (682 e) „pentru că am ajuns la colonizarea Lacedemoniei” (682 e/683 a). Până aici n-am aflat nimic despre modul în care a avut loc această colonizare, şi iată că intervine o a doua digresiune

(Platon însuşi spune despre argumentarea din această parte a dialogului că e „dezlânată”), pentru ca finalmente (în 683 e/d) să ajungem la „aluzia” menţionată în text; vezi b).

256

CAPITOLUL 4 – NOTA 32

b) Formularea din text, că ni se dă de înţeles că „aşezarea” dorienilor în Peloponeș a fost de fapt o subjugare violentă, se referă la *Legile* (683 e/d), unde Platon înserează primele sale remarci istorice despre Sparta. El spune că începe cu o epocă în care întreg Peloponesul era „practic subjugat” de dorieni. În *Menexenos* (a cărui autenticitate e greu de pus la îndoială; cf. nota 35 la capitolul 10) există, la 245 e, o aluzie la faptul că peloponezienii erau „veniţi din afară” (cum spune Grote în cartea sa *Plato,* III, p. 5).

c) în *Republica* (369 b) cetatea este întemeiată de lucrători cu gândul la avantajele pe care le oferă diviziunea muncii şi cooperarea, în conformitate cu teoria contractualistă.

d) Mai departe însă (în *Rep.,* 415 d/e; vezi citatul din text) ni se oferă o descriere a invaziei victorioase a unei clase de războinici de obârşie oarecum misterioasă – „cei iviţi de sub pământ”. Pasajul decisiv al acestei descrieri spune că aceşti „fii ai gliei” sunt nevoiţi să caute locul cel mai potrivit unde să se încartiruiască şi (zice Platon literalmente) „să-i ţină în frâu pe cei dinăuntru”, adică pe cei aflaţi deja în cetate, *pe localnici.*

e) în *Omul politic* (271 a şi urm.) aceşti „fii ai gliei” sunt identificaţi cu păstorii munteni veniţi foarte de timpuriu, în perioada de dinaintea colonizării descrise. Cf. şi aluzia la cosaşii (greierii) autohtoni, din *Banchetul,* 191 b; cf. nota 6 – 4) la capitolul 3, şi 11 – 2) la capitolul 8.

f) în rezumat, se pare că Platon avea o idee destul de clară despre cucerirea doriana, pe care, din motive evidente, prefera s-o învăluie în mister. Se pare, de asemenea, că exista o tradiţie conform căreia cetele de războinici erau de obârşie nomadă.

2) în sprijinul remarcii făcute mai departe în textul acestui alineat, privind faptul că Platon subliniază necontenit că *ocârmuirea este păstorire,* pot fi invocate, de exemplu, următoarele pasaje: *Republica,* 343 b, unde ideea apare pentru prima dată; 345 e şi urm., unde, sub forma parabolei bunului păstor, ea devine una din temele centrale ale cercetării; 375 a – 376 b, 404 a, 440 d, 451 b-e, 459 a – 460 e şi 466 c-d (pasaj citat în nota 30 la capitolul 5), unde auxiliarii sunt asemuiţi câinilor de pază şi unde creşterea şi educarea lor sunt discutate în consecinţă; 416 a şi urm., unde apare problema lupilor din afară şi dinăuntrul statului; cf. şi *Omul politic,* unde ideea este continuată pe mai multe pagini, în special 261 d-276 d. Cât priveşte *Legile,* pot face trimitere la pasajul 694 e, unde Platon spune despre Cirus că a dobândit pentru fiii săi „vite şi oi şi multe cirezi de oameni şi alte animale". (Cf. şi *Legile,* 735, şi *Theait.,* 174 d.)

3) Legat de toate acestea, cf. şi A.J. Toynbee, *A Study of History,* în special vol. III, p. 32 (n. 1), unde este citată cartea lui A.H. Lybyer *The Government of the Ottoman Empire* etc, apoi p. 33 (n. 2) şi 50 – 100; vezi îndeosebi remarca sa privitoare la nomazii cuceritori (p. 22) şi la „câinii de pază umani" ai lui Platon (p. 94, n. 2). Ideile sclipitoare ale lui Toynbee au fost pentru mine un important stimulent; am fost puternic încurajat de numeroase remarci ale sale în care văd coroborări ale interpretărilor mele şi pe care pot să le preţuiesc cu atât mai mult, cu cât presupoziţiile mele fundamentale par a fi în dezacord cu cele ale lui Toynbee. Datorez lui Toynbee şi un număr de termeni folosiţi în textul meu, cum ar fi cei de „vite omeneşti", „cireada de oameni" şi „câine de pază uman".

CAPITOLUL 4 – NOTA 33

257

Cartea lui Toynbee *A Study of History* este, din punctul meu de vedere, un model de ceea ce eu numesc istoricism; nu-i nevoie să adaug prea multe la această categorisire pentru a evidenţia dezacordul dintre noi;

despre un număr de dezacorduri cu caracter mai particular voi vorbi în diferite locuri (cf. notele 43 şi 45 – 2) la capitolul de faţă, notele 7 şi 8 la capitolul 10, şi capitolul 24; vezi şi critica mea la adresa lui Toynbee în capitolul 24 şi în lucrarea *The Poveity of Historicism, Economică,* N.S., vol. XII, 1945, pp. 70 şi urm.). Cartea sa cuprinde însă o mulţime de idei interesante şi stimulative. Cu privire la Platon, Toynbee subliniază un număr de aspecte într-un mod la care aş putea subscrie, în particular că statul ideal al lui Platon este inspirat de propria sa experienţă a revoluţiilor sociale şi de dorinţa sa de a bloca orice schimbare şi că este un fel de Spartă încremenită (Sparta reală fiind, de altminteri, ea însăşi încremenită). În ciuda acestor câteva puncte de concordanţă, întrevederile lui Toynbee şi ale mele există un dezacord fundamental chiar şi în modul de a-l interpreta pe Platon. Toynbee priveşte statul ideal al lui Platon ca pe o utopie (reacţionară) tipică, pe când eu îl interpretez în cea mai mare parte, legat de ceea ce consider a fi teoria platoniciană generală a schimbării, drept o încercare de refacere a unei forme primitive de societate. Nu cred, tot aşa, că Toynbee ar fi de acord cu interpretarea dată de mine poveştii platoniciene despre perioada de dinaintea colonizării şi despre colonizarea însăşi, interpretare schiţată în această notă şi în text; pentru că Toynbee spune (*op. cit.,* vol. III, 80) că „societatea spartană n-a fost de origine nomadă". El subliniază – apăsat (*op. cit.,* III, 50 şi urm.) caracterul specific al societăţii spartane, care, spune el, a fost oprită în dezvoltarea sa graţie unui efort supraomenesc de a stăpâni „cireada omenească". Eu cred însă că această subliniere a situaţiei specifice a Spartei îngreuiază înţelegerea similitudinilor dintre instituţiile Spartei şi cele ale Cretei, similitudini pe care Platon le găsea atât de izbitoare (*Rep.,* 544 e; *Legile,* 683 a). Acestea pot fi explicate, cred, numai ca forme încremenite ale unor străvechi instituţii tribale, care trebuie să fi fost considerabil mai vechi decât eforturile spartanilor din cel de-al doilea război messenian (cca. 650 – 620 a Chr.; cf.

Toynbee, *op. cit.,* III, 53). Întrucât condiţiile supravieţuirii acestor instituţii au fost atât de diferite în cele două ţări, similitudinea lor constituie un argument puternic în favoarea primitivităţii lor şi împotriva explicării lor printr-un factor ce se întâlneşte numai la una din ele.

— Privitor la problema colonizării doriene, vezi şi R. Eisler în *Caucasia*, vol. V, 1928, îndeosebi p. 113, nota 84, unde termenul „hellenues" este tradus prin „colonizatori", iar „greci" prin „crescători de vite" sau „nomazi". Acelaşi autor a arătat *(Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken,* 1925, p. 58, nota 2) că ideea zeului-păstor este de origine orfică. În acelaşi loc sunt menţionaţi câinii de pază ai zeului (*Domini Canes).**

33 Faptul că în statul lui Platon educaţia este un privilegiu de clasă a fost pierdut din vedere de anumiţi teoreticieni ai educaţiei entuziaşti care-l creditează pe Platon cu ideea de a fi vrut să facă educaţia independentă de mijloacele financiare; ei nu observă că răul rezidă în privilegiul de clasă ca atare, fiind relativ neimportant dacă acest privilegiu se întemeiază pe resurse băneşti sau pe vreun alt criteriu prin care se determină apartenenţa la clasa dominantă. Cf. notele 12 şi 13 la capitolul 7 şi textul respectiv. Privitor la portul de arme, vezi şi *Legile,* 753 b.

34 Cf. *Republica,* 460 c. (Vezi şi nota 31 la capitolul de faţă.) Privitor la recomandarea de către Platon a infanticidului, vezi Adam, *op. cit.,* vol. I, p. 299, nota la 460 e 18 şi p. 357 şi urm. Deşi subliniază că Platon s-a pronunţat în favoarea infanticidului şi cu toate că respinge ca „irelevante" toate încercările „de a-l absolvi pe Platon de sancţionarea" unei atare practici îngrozitoare, Adam încearcă să-l scuze pe Platon arătând că „practica era larg răspândită în Grecia antică". La Atena însă nu era. Platon preferă în toate privinţele mentalităţile barbare şi rasiste din vechea Sparta mentalităţilor civilizate din Atena lui

Pericle; iar pentru această preferinţă trebuie făcut răspunzător. Pentru o ipoteză menită să explice practica spartană, vezi nota 7 la capitolul 10 (şi textul de acolo); vezi-şi diferitele trimiteri făcute acolo la alte note.

Citatele ulterioare din acest alineat care favorizează aplicarea principiilor de creştere a animalelor la om sunt din *Republica,* 459 b (cf. nota 39 la capitolul 8 şi textul respectiv); cele referitoare la analogia dintre câini şi războinici etc, din *Republica,* 404 a; 375 a; 376 a/b şi 376 b. Vezi şi nota 40 – 2) la capitolul 5 şi nota următoare de aici.

35 Cele două citate dinaintea trimiterii sunt ambele din *Republica,* 375 b. Cel ce urmează după ele este din 416 a (cf. nota 28 la capitolul de faţă); restul sunt din 375 c-e. Problema amestecului între „naturi" (sau chiar Forme; cf. notele 18 – 20 şi 40 – 2) la capitolul 5, împreună cu textul, şi nota 39 la capitolul 8) opuse este unul din subiectele preferate ale lui Platon. (În *Omul politic,* 283 e şi urm. şi mai târziu la Aristotel, el se transformă treptat în doctrina mediei.)

36 Citatele sunt din *Republica,* 410 e; 410 d; 410 e; 411 e/412 a şi 412 b.

37 în *Legile* (680 b şi urm.) Platon însuşi tratează Creta cu o anumită ironie din pricina ignoranţei ei barbare în domeniul literaturii. Această ignoranţă se extinde chiar şi asupra lui Homer, pe care interlocutorul cretan nu-l cunoaşte şi despre care spune: „poeţii străini sunt foarte puţin citiţi de cretani". („Dar în Sparta sunt citiţi", intervine interlocutorul spartan.) Legat de preferinţa lui Platon pentru obiceiurile spartane, vezi şi nota 34 la capitolul 6, şi textul de la nota 30 la capitolul de faţă.

38 Pentru felul cum priveşte Platon tratamentul rezervat în Sparta şeptelului uman, vezi nota 29 la capitolul de faţă, *Republica,* 548 e/549 a, unde omul timocratic este comparat cu Glaucon, fratele lui Platon: „JE1 trebuie să fie mai trufaş (decât Glaucon) şi mai lipsit de cultură muzicală"; continuarea acestui pasaj este citată în textul de la nota 29. Tucidide istoriseşte (IV, 80) despre

omorârea mârşavă a 2000 de iloţi; cei mai buni dintre iloţi au fost selecţionaţi pentru a fi omorâţi, promiţându-li-se că vor fi eliberaţi. E aproape cert că Platon cunoştea bine scrierile lui Tucidide şi putem fi siguri că avea şi surse de informare mai directe.

Privitor la opinia lui Platon despre tratamentul îngăduitor al sclavilor la Atena, vezi nota 18 la acest capitol.

39 Dacă avem în vedere tendinţa hotărât antiatenianã şi deci antiliterară din *Republica,* e un pic greu să ne explicăm de ce arâţia teoreticieni ai educaţiei sunt atât de entuziasmaţi de teoriile pedagogice ale lui Platon. Eu unul nu găsesc decât trei explicaţii plauzibile. Aceştia ori nu înţeleg *Republica,* în ciuda ostilităţii cât se poate de răspicate a acesteia faţă de educaţia literară atenianã din acea vreme; ori sunt pur şi simplu flataţi de accentul retoric pus de Platon pe puterea politică a educaţiei, cum sunt flataţi atâţia filosofi, şi chiar unii muzicieni (vezi textul de la nota 41); ori amândouă.

Tot aşa, este greu de înţeles cum anumiţi iubitori ai artei şi literaturii greceşti pot să găsească încurajări la Platon care, mai ales în cartea a X-a a *Republicii,* a lansat un atac extrem de virulent împotriva tuturor poeţilor şi tragedienilor, şi în special împotriva lui Homer (şi chiar a lui Hesiod). Vezi *Republica,* 600 a, unde Homer este plasat sub nivelul unui bun tehnician sau artizan mecanic (pe care altminteri Platon l-ar fi dispreţuit ca banausic şi lipsit de nobleţe; cf. *Rep.,* 495 e şi 590 e, şi nota 4 la capitolul 11); *Republica,* 600 e, unde Homer este pus mai prejos decât sofiştii Protagoras şi Prodicos (vezi şi Gomperz, *Gânditorii greci,* ed. germană, II, 401); şi *Republica,* 605 a/b, unde poeţii sunt de-a dreptul excluşi din cetatea bine ocârmuită.

Comentatorii, însă, trec adesea peste aceste expresii clare ale atitudinii lui Platon, oprindu-se, în schimb, stăruitor asupra unor remarci de felul celei făcute de Platon în pregătirea atacului la adresa lui Homer („… deşi dragostea şi admiraţia pe care din copilărie le port lui

Homer mă opresc să spun tot ceea ce aş vrea”; *Rep.,* 595 b). Adam comentează la aceasta (în nota sa la 595 b 11) spunând că „Platon vorbeşte cu adâncă simţire”; eu cred însă că remarca lui Platon nu face decât să ilustreze o metodă destul de larg practicată în *Republica,* şi anume de a face o oarecare concesie sentimentelor cetăţeanului (cf. capitolul 10, îndeosebi textul de la nota 65) înainte de a lansa atacul principal asupra ideilor umanitare.

40 Despre cenzura rigidă menită să asigure disciplina de clasă, vezi *Republica,* 377 e şi urm., îndeosebi 378 e: „Cel ce urmează să ne păzească cetatea trebuie să socotească drept cea mai de ruşine faptă a te certa cu aproapele tău”. Este interesant că Platon nu formulează dintru început acest principiu politic, adică atunci când începe să expună teoria sa despre cenzură în 376 e şi urm., ci vorbeşte mai întâi despre adevăr, frumuseţe etc. Cenzura e apoi înăsprită în 595 a şi urm., îndeosebi în 605 a/b (vezi nota precedentă şi notele 18 – 22 la capitolul 7 şi textul respectiv). Pentru rolul cenzurii în *Legile,* vezi 801 e/d. Vezi şi nota următoare.

Că Platon dă uitării principiul său *(Rep.,* 410 c-412 b, vezi nota 36 la capitolul de faţă) după care muzica e menită să întărească elementul blând din om ca opus celui aprig, se vede în special din 399 a şi urm., unde se cer cultivate acele armonii care nu-i moleşesc pe oameni, ci sunt potrivite „pentru oamenii războinici”. Cf. şi nota următoare, 2).

— Trebuie spus clar că Platon n-a „uitat” aici un principiu anterior enunţat, ci doar unul la care discuţia sa urmează să conducă.

41 – 1) Pentru atitudinea lui Platon faţă de arta Muzelor, în particular faţă de muzica propriu-zisă, de exemplu, *Republica,* 397 b şi urm.; 398 e şi urm.; 400 a şi urm.; 410 b, 424 b şi urm., 546 d. *Legile,* 657 e şi urm.; 673 a, 700 b şi urm., 798 ci şi urm., 801 ci şi urm., 802 b şi urm., 816 c. Atitudinea sa este, în esenţă, aceea că oamenii cetăţii ideale „trebuie să se ferească… de introducerea unui nou fel de artă a Muzelor, aceasta fiind întru totul

plină de primejdii", dat fiind că „nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate, după cum afirmă şi Damon, iar eu cred aceasta" (*Rep.,* 424 c). Ca de obicei, Platon urmează exemplul spartan. Adam (*op. cit.,* vol. I, p. 216, nota la 424 e 20; subliniat de mine; cf. şi trimiterile lui) spune că „legătura dintre schimbările muzicale şi cele politice... a fost îndeobşte

recunoscută în toată Grecia, şi *îndeosebi în Sparta,* unde... lui Timotheos i-a fost confiscată lira pentru că îi adăugase patru corzi noi". Că modul de a proceda al Spartei l-a inspirat pe Platon este neîndoielnic; este însă extrem de improbabil ca acest mod de a proceda să se fi bucurat de recunoaştere universală în Grecia, şi mai cu seamă în Atena lui Penele. (Cf. 2) din nota de faţă.)

2) în text afirm că atitudinea lui Platon faţă de muzică (cf. Îndeosebi *Rep.,* 398 e şi urm.) este superstiţioasă şi retrogradă dacă o comparăm „cu critica contemporană mai luminată". Critica la care mă gândesc este cea a unui autor anonim, probabil un muzician din secolul al cincilea (sau al patrulea), autorul unei cuvântări (poate un discurs olimpic) cunoscută acum drept piesa treisprezece din Grenfell şi Hunt, *The Hibeh Papyri,* 1906, pp. 45 şi urm. Pare posibil ca autorul să fie unul din „diferiţii muzicieni care-l critică pe Socrate" (pe „Socrate" din Re*publica lu*i Platon), menţionaţi de Aristotel (în pasajul la fel de superstiţios din Po*litica sa*, 1342 b, unde el repetă majoritatea argumentelor lui Platon); critica autorului anonim merge însă mult mai departe decât indică Aristotel. Platon (şi Aristotel) credea că anumite moduri muzicale, de exemplu modurile „molepme" ionian şi lidian îi făceau pe oameni mai moi şi efeminaţi, pe când altele, în special cel dorian, îi făceau curajoşi. Autorul anonim atacă această teză. „Ei spun – scrie el – că unele moduri plămădesc oameni cumpătaţi iar altele oameni

drepţi; altele, iarăşi, eroi, şi altele fricoşi”. El denunţă apoi în mod strălucit stupiditatea acestei idei, arătând că unele din cele mai războinice triburi greceşti folosesc moduri despre care se zice că plămădesc fricoşi, pe când anumiţi cântăreţi profesionişti („de. operă”) cântă de obicei în modul „eroic”, fără a da în vreun fel semne că ar deveni eroi. E posibil ca această critică să fi fost îndreptată împotriva muzicianului atenian Damon, citat adesea de Platon ca o autoritate, şi prieten cu Penele (care era îndeajuns de liberal pentru a tolera o atitudine prospartană în domeniul criticii de artă). Este însă la fel de posibil să fi fost îndreptată împotriva lui Platon însuşi. Privitor la Damon, vezi Diels5; pentru o ipoteză referitoare la autorul anonim, vezi ib*id.,* vol. II, p. 334, nota.

3) Dat fiind că aici atac o atitudine „reacţionară” faţă de muzică, este poate cazul să precizez că atacul meu nu este nicidecum inspirat de vreo simpatie personală pentru „progres” în muzică. De fapt, întâmplarea face să-mi placă muzica veche şi să-mi displacă intens muzica modernă (în special majoritatea lucrărilor compuse începând din ziua în care Wagner a început să compună). Sunt totalmente împotriva „futurismului”, atât în domeniul artei cât şi în cel al moralei (cf. capitolul 22 şi nota 19 la capitolul 25). Sunt însă şi împotriva pretenţiei de a impune altora propriile preferinţe şi idiosincrazii, ca şi împotriva cenzurii în asemenea chestiuni. Putem să iubim şi să detestăm, mai ales în sfera artei, fără a fi în favoarea unor măsuri de ordin juridic pentru suprimarea a ceea ce detestăm sau pentru canonizarea a ceea ce nouă ne place.

42 Cf. *Republica,* 537 a; şi 466 e – 467 e.

Caracterizarea educaţiei totalitariste moderne a fost făcută de A. Kolnai în *The Waragainst the West* (1938), p. 318.

43 Remarcabila teorie a lui Platon, după care statul, adică puterea politică centralizată şi organizată, îşi are originea într-o cotropire (în subjugarea unei populaţii sedentare de agricultori de către nomazi sau vânători) a fost, din câte

cunosc, redescoperită pentru prima dată (dacă lăsăm la o parte unele remarci ale lui Machiavelli) de către Hume în critica pe care o face versiunii istorice a teoriei contractualiste (cf. D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary,* vol. II, 1752, eseul XII, *Of the Original Contract):* „Aproape toate ocârmuirile – scrie Hume – care există în prezent sau despre care s-au păstrat însemnări în istorie, au fost întemeiate iniţial fie pe uzurpare, fie pe cotropire, fie pe amândouă…" Şi arată că pentru „un ins dibace şi cutezător… este adesea uspr ca… făcând uz uneori de violenţă, alteori de înşelăciune, să-şi impună dominaţia asupra unui popor de o sută de ori mai numeros decât partizanii săi… Prin atari procedee au fost statornicite multe ocârmuiri; în asta constă tot *contractul originar* cu care se pot fuduli". Teoria a fost apoi resuscitată de Renan, în *Ce este o naţiune*? (182) şi de Nietzsche în *Genealogia moralei* (1887); vezi a treia ediţie germană din 1894, p. 98. Despre originea „statului" Nietzsche scrie (fără referire la Hume): „O hoardă de bestii blonde, o rasă de stăpâni cotropitori cu organizare războinică… îşi pune cu putere redutabilele ei gheare pe o populaţie ce poate avea o covârşitoare superioritate – numerică… Acesta e modul în care ia naştere «statul» pe pământ; cred că sentimentalismul care-i căuta originea într-un «contract» este mort". Teoria aceasta este atrăgătoare pentru Nietzsche deoarece lui îi plac bestiile blonde. Ea a fost însă susţinută şi mai recent, de către F. Oppenheimer *(The State,* trad. de Gitterman, 1914, p. 68); de un marxist, K. Kautsky (în cartea sa despre *Interpretarea materialistă a istoriei);* şi de W.C. MacLeod *(The Origin and History of Politics,* 1931). Consider că în multe cazuri, dacă nu în toate, lucrurile s-au petrecut cam în felul descris de Platon, Hume şi Nietzsche. Vorbesc aici numai despre „state" în sensul de putere politică organizată şi chiar centralizată.

I Aş menţiona că Toynbee are o teorie foarte diferită.

Înainte însă de a o discuta, ţin să precizez că din perspectivă antiistoricistă problema nu prezintă o mare importanţă. Admit că poate fi interesant în sine să cercetăm cum au apărut „statele”, dar asta n-are niciun fel de implicaţii pentru sociologia statelor aşa cum o înţeleg eu, ca tehnologie politică (vezi capitolele 3, 9 şi 25).

Teoria lui Toynbee nu se limitează la „state” în sensul de putere politicii organizată şi centralizată. El discută, în fapt, despre „originea *civilizaţiilor*. Dar aici începe dificultatea; pentru că unele din „civilizaţiile” lui sunt state (în sensul precizat aici), unele sunt grupuri sau şiruri de state, iar unele sunt societăţi de felul celei a esshimoşilor, care *mi* sunt state; iar dacă e problematică ideea că „statele” iau naştere după o unică schemă, atunci e cu atât mai îndoielnic să vorbim de o schemă de apariţie unică în cazul unei clase de fenomene sociale atât de felurite cum sunt statele timpurii din Egipt şi Mesopotamia, cu instituţiile şi tehnicile lor, pe de o parte, şi modul de viaţă eschimos, pe de alta.

Ne putem concentra însă asupra felului în care este descrisă de Toynbee (*A Study of History,* vol. I, 305, şi urm.) originea „civilizaţiilor” egipteană şi mesopotamică. Toynbee susţine că provocarea unui mediu de junglă dificil generează o reacţie din partea unor conducători inventivi şi întreprinzători; ei îşi conduc populaţiile dispuse să-i urmeze în văi ce încep să fie cultivate şi acolo întemeiază state. Această teorie (hegeliană şi bergsoniană) a geniului creator ca lider cultural şi politic mi se pare extrem de romantică. Dacă luăm Egiptul, atunci trebuie, înainte de toate, să căutăm originea sistemului castelor.

Acest sistem mi se pare a fi, cel mai probabil, rezultatul unor cuceriri, întocmai ca în India, unde fiecare nou val de cotropitori a impus o nouă castă, peste cele vechi. Există însă şi alte argumente. Toynbee însuşi agreează o teorie, probabil corectă, după care creşterea animalelor şi mai ales dresajul sau deprinderea lor cu

munca, reprezintă un stadiu mai târziu, mai avansat şi mai greu al dezvoltării decât simpla agricultură, şi că acest stadiu avansat este atins întâi de nomazii din stepe. În Egipt însă găsim atât agricultură cât şi creşterea animalelor, constatarea fiind valabilă pentru majoritatea „statelor" timpurii (deşi, presupun, nu şi pentru toate statele din America). Acesta pare a fi un semn că respectivele state cuprind un element nomad; de aici apare foarte firesc să avansăm ipoteza că acest element se datorează unor invadatori nomazi ce-şi impun dominaţia lor, o dominaţie de castă, asupra populaţiei agricole originare. Această teorie este în dezacord cu teza lui Toynbee *(op. cit.,* III, 23 şi urm.) că statele înjghebate de nomazi dispar de obicei foarte repede. Dar faptul că în multe din statele timpurii cu caste ocupaţia dominantă este creşterea vitelor se cere explicat cumva.

Ideea că nomazii sau chiar vânătorii au constituit clasa superioară originară este coroborată de tradiţia imemorială, dar încă vie, a clasei superioare, conform căreia războiul, vânătoarea şi caii sunt simbolurile claselor scutite de muncă; tradiţie ce a constituit baza eticii şi politicii lui Aristotel şi care este încă vie, după cum au arătat Veblen *(The Theory of the Leisuie Class)* şi Toynbee; la aceste mărturii am putea adăuga, eventual, credinţa crescătorului de animale în rasism şi, îndeosebi, în superioritatea rasială a clasei dominante. Despre această din urmă credinţă, care e atât de vie în statele cu caste, ca şi la Platon şi Aristotel, Toynbee spune că reprezintă „unul din... păcatele... epocii noastre moderne", fiind „străină geniului elen" *(op. cit.,* III, 93). Dar cu toate că mentalitatea multor greci a depăşit, poate, orizontul rasismului, pare probabil că teoriile lui Platon şi Aristotel se bazează pe vechi tradiţii; mai ales dacă ne gândim că ideile rasiste au jucat un rol atât de mare în Sparta.

44 Cf. *Legile,* 694 a – 698 a.

45 – 1) După părerea mea, cartea lui Spengler *Declinul Occidentului* nu trebuie luată în serios. Dar ea e un simptom, pentru că expune teoria cuiva care crede într-

o clasă superioară confruntată cu spectrul în Mngerii. Asemeni lui Platon, Spengler încearcă să arate că de vină e „lumea", guvernată de o lege generală a declinului şi a morţii. Şi tot ca Platon, preconizează şi el (în *Prusacism şi socialism)* o nouă ordine, un experiment disperat menit să stăvilească forţele istoriei, o regenerare a clasei dominante prusace prin adoptarea unui fel de „socialism" sau comunism şi a abstinenţei economice. În ceea ce-l priveşte pe Spengler, sunt în mare parte de acord cu L. Nelson, care şi-a publicat recenzia sub un lung titlu ironic, din care redau începutul: „Vrăjitorie, adicătelea Iniţiere în tainele artei spengleriene a ghicitului şi o dovadă cum nu se poate mai evidentă a adevărului de neclintit al prezicerilor sale" etc. Cred că avem aici o bună caracterizare a lui Spengler. Nelson – aş adăuga – a fost unul din primii care s-au opus modului de gândire numit de mine „istoricism" (urmând în această privinţă critica făcută de Kant lui Herder; cf. capitolul 12, nota 56).

2) Remarca mea că probabil *Declinul Occidentului* de Spengler nu este ultima carte apărută de acest fel vrea să fie în special o aluzie la Toynbee.

CAPITOLUL 4 – NOTA 45

263

Lucrarea lui Toynbee este într-atât de superioară celei a lui Spengler, încât preget să le menţionez pe amândouă în acelaşi context; dar superioritatea se datorează în principal bogăţiei de idei a lui Toynbee şi pregătirii sale superioare ca istoric (care se vădeşte în faptul că el nu se ocupă, aşa cum face Spengler, deodată cu toate câte se află sub soare). Scopul şi metoda investigaţiei sunt însă similare, hotărât istoriciste. (Cf. critica făcută de mine în *The Poverty of His-toricism, Economică,* N.S. vol. XII, pp. 70 şi urm.) Ele sunt funciarmente hegeliene (deşi nu-mi pare că Toynbee e conştient de acest fapt). „Criteriul creşterii civilizaţiilor", identificat de el cu „progresul spre autodeterminare", arată destul de clar acest lucru, pentru că în el recunoaştem cu uşurinţă legea hegeliană a progresului

spre „conştiinţa de sine” şi „libertate”. (Hegelianismul pare să fi ajuns cumva la Toynbee prin Bradley, după cum se poate vedea din remarcile pe care le face despre relaţii, *op. cit.,* III, 223: „Însuşi conceptul de «relaţii» existente între «lucruri» sau «fiinţe» comportă o contradicţie logică… Cum poate fi depăşită această contradicţie?” (Nu pot intra aici într-o discuţie despre problema relaţiilor. Pot să afirm însă în mod dogmatic că toate problemele privitoare la relaţii pot fi reduse, prin anumite metode simple ale logicii moderne, la probleme privitoare la proprietăţi sau clase; cu alte cuvinte, nu *există dificultăţi filosofice speciale privitoare la relaţii.* Metoda menţionată este datorată lui N. Wiener şi K. Kuratowski; vezi Quine, *A Sistem of Logistic,* 1934, pp. 16 şi urm.) în ce mă priveşte, nu cred că a clasifica o lucrare ca aparţinând unei anumite şcoli echivalează cu a o discredita; în cazul istoricismului hegelian, însă, cred că lucrurile stau aşa, din motive pe care le voi discuta în volumul al doilea al cărţii de faţă.

Privitor la istoricismul lui Toynbee, ţin să spun cât se poate de răspicat că am foarte mari îndoieli asupra ideii că civilizaţiile se nasc, cresc, se prăbuşesc şi mor. Mă simt obligat să fac această subliniere, pentru că eu însumi mă servesc de unii termeni folosiţi de Toynbee, atunci când vorbesc de „prăbuşirea” şi de „încremenirea” anumitor societăţi. Trebuie să fie clar, însă, că la mine termenul de „prăbuşire” nu se referă la civilizaţiile de orice fel, ci la un fenomen de un gen aparte – la *sentimentul* de descumpănire legat de disoluţia „societăţii închise” magice sau tribale. În consecinţă, eu nu cred, ca Toynbee, că societatea greacă a cunoscut „prăbuşirea sa” în perioada războiului pelopo-nesian; eu găsesc mult mai devreme simptomele prăbuşirii de care vorbeşte Toynbee. (Cf. În acest sens notele 6 şi 8 la capitolul 10 şi textul respectiv.) în ceea ce priveşte societăţile încremenite”, aplic în mod exclusiv acest termen fie la o societate ce rămâne ataşată formelor sale magice închizându-se, cu forţa, faţă de influenţele unei societăţi deschise, fie la o societate ce încearcă *să se întoarcă în cuşca tribală.*

În plus, nu cred că civilizaţia noastră occidentală e doar un membru, între alţii, al unei specii. Eu cred că există numeroase societăţi închise ce pot cunoaşte tot soiul de destine; în schimb o „societate deschisă" presupun că nu poate decât să meargă înainte ori să fie oprită şi readusă cu forţa înapoi în cuşcă, adică la un loc cu fiarele. (Cf. şi capitolul 10, îndeosebi ultima notă.)

3) Privitor la poveştile despre Declin şi Prăbuşire, aş menţiona că aproape toate stau sub influenţa remarcii lui Heraclit: „Ei se ghiftuiesc ca vitele" şi a teoriei lui Platon privind instinctele animalice inferioare. Vreau să spun că toate

aceste poveşti înfăţişează declinul ca pe o consecinţă a adoptării (de către clasa guvernantă) a acestor „standarde inferioare" ce sunt, chipurile, fireşti la clasele muncitoare. Cu alte cuvinte – şi exprimându-ne frust dar fără ocolişuri – teoria în cauză susţine că civilizaţii de felul imperiilor persan sau roman au ajuns în declin din pricina ghiftuielii. (Cf. nota 19 la capitolul 10.)

Note la capitolul 5

1 Expresia, „cerc fermecat" este din Burnet, *Greek Philosophy,* 1, 106, unde sunt discutate probleme similare. Nu sunt însă de acord cu Burnet că „în vechime regularitatea din viaţa oamenilor era sesizată mult mai clar decât cursul uniform al naturii". Aceasta presupune stabilirea unei diferenţieri pe care eu o consider caracteristică unei perioade mai târzii, şi anume perioadei de disoluţie a „cercului fermecat al legii şi datinii". În plus, perioadele naturale (anotimpurile ş.a; cf. nota 6 la capitolul 2 şi Platon (?), *Epinomis,* 978 ci şi urm.) trebuie că s-au impus conştiinţei oamenilor foarte de timpuriu. Privitor la distincţia legi naturale – legi normative, vezi îndeosebi nota 18 – 4) la capitolul de faţă.

2 Cf. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology.* Eisler spune că, în Babilon, „scribii de tăbliţe care au produs Biblioteca lui Asurbanipal" (*op. – cât.,* 288) interpretau

particularităţile mişcării planetelor ca fiind „dictate de «legi» sau «hotărâri» ce cârmuiesc «cerul şi pământul» *(pirishte shame* u *irsiti)* şi care au fost rostite la început de zeul creator*”. (ibid.,* 232 şi urm.) Şi arată *(ibid.,* 288) că ideea de „legi universale” (ale naturii) îşi are obârşia în „conceptul... mitologic al... «decretelor cerului şi pământului»...”

Pentru pasajul lui Heraclit, cf. D5, B29 şi nota 7 – 2) la capitolul 2; de asemeni, nota 6 la acelaşi capitol şi textul respectiv. Vezi şi Burnet, *loc. cât,* care dă o interpretare diferită; el consideră că „atunci când oamenii au început să observe cursul regulat al naturii, nu s-a putut găsi pentru el un nume mai potrivit decât Drept sau Dreptate... care la propriu însemna obicei neschimbător ce călăuzeşte viaţa oamenilor”. Nu cred că fenomenul a însemnat la început ceva social, căpătând apoi o accepţiune mai largă, ci mai degrabă că regularităţile („ordinea”) sociale şi cele naturale erau la început nediferenţiate iar oamenii le dădeau o interpretare magică.

3 Această opoziţie este exprimată uneori ca opoziţie între „natură” şi „lege” (sau „normă”, „convenţie”), alteori ca opoziţie între „natură” şi „instituire” (de legi normative), alteori, în fine, ca opoziţie între „natură” şi „artă” sau între „natural” şi „artificial”.

Despre antiteza dintre natură şi convenţie se spune adesea (pe temeiul autorităţii lui Diogene Laertios, **II,** 16 şi 4; *Doxogr.,* 564 b) că a fost introdusă de Arhelaos, despre care se zice că ar fi fost maestrul lui Socrate. Eu sunt de părere că în *Legile,* 690 b, Platon dă de înţeles destul de clar că îl consideră pe „poetul teban Pindar” drept primul la care apare această antiteză (cf. notele 10 şi 28 la capitolul de faţă). În afară de fragmentele din Pindar (citate de Platon; vezi şi Herodot, **III,** 38) şi de unele remarci ale lui Herodot *(loc. cit.),* una din cele mai timpurii surse originare care ni s-au păstrat sunt fragmentele *Despre adevăr* ale sofistului Antiphon (vezi notele 11 şi 12 la capitolul de faţă).

CAPITOLUL 5 – NOTELE 4 – 5

265

Conform informaţiei din dialogul platonician *Protagoras,* sofistul Hippias pare să fi fost pionierul unor vederi similare (vezi nota 13 la capitolul de faţă). Dintre tratările timpurii ale acestei probleme, cea mai influentă pare însă să fi fost cea a lui Protagoras însuşi, deşi e posibil ca el să fi utilizat o terminologie diferită. (De menţionat că şi Democrit s-a preocupat de această antiteză, pe care o aplica şi la „instituţii" sociale de felul limbajului; lucru făcut şi de Platon în *Cratylos,* de ex. 384 e.)

4 Un punct de vedere foarte asemănător apare formulat la B. Russell în *„A Fiee Man's Worship"* (din volumul său *Mysticism and Logic);* şi în ultimul capitol al cărţii lui Sherrington *Man on His Nature.*

5 – 1) Pozitiviştii vor replica, fireşte, că motivul pentru care normele nu pot fi derivate din propoziţii este acela că normele nu posedă semnificaţie; dar aceasta nu face decât să arate că (întocmai ca şi Wittgenstein în *Tractatus)* ei dau „semnificaţiei" o definiţie arbitrară, în aşa fel încât numai despre propoziţiile factuale să se poată spune că posedă „semnificaţie". (Privitor la această chestiune, vezi şi cartea mea *Logica cercetării,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 79 şi urm. şi 90 – 91.) Adepţii „psihologismului", pe de altă parte, vor încerca să explice imperativele ca expresii ale unor emoţii, normele ca obişnuinţe, iar standardele ca puncte de vedere. Dar cu toate că obişnuinţa de a nu fura este, desigur, un fapt, este necesar, după cum am arătat în text, să se facă distincţie între acest fapt şi norma corespunzătoare. În problema logicii normelor sunt total de acord cu majoritatea ideilor exprimate de K. Menger în cartea sa *Moral, Wille und Weltgestaltung,* 1935. El este, cred, unul dintre primii care au dezvoltat fundamentele unei *logici a normelor.* Fie-mi-îngăduit să exprim aici opinia mea că refuzul de a admite că normele sunt ceva important şi ireductibil reprezintă una din principalele surse ale slăbiciunilor intelectuale şi de altă natură ale

cercurilor mai „progresiste” din epoca noastră.

2) Privitor la teza mea că nu se poate deriva o propoziţie ce enunţă o normă sau o decizie dintr-o propoziţie ce enunţă un fapt, aş adăuga aici următoarele, în analiza relaţiilor dintre propoziţii (în sens lingvistic – *n.t.)* şi fapte, ne mişcăm într-un domeniu de cercetări logice pe care Tarski l-a numit *Semantică* (cf. nota 29 la capitolul 3 şi nota 23 la capitolul 8). Unul din conceptele fundamentale ale semanticii este acela de *adevăr.* După cum a arătat Tarski, este posibilă (înăuntrul a ceea ce Carnap numeşte un sistem semantic) derivarea unui enunţ descriptiv cum ar fi „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena” din enunţul „DI A a spus că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena” în conjuncţie cu enunţul că ceea ce a spus dl A este *adevărat.* (Iar dacă folosim cuvântul „fapt” într-un sens atât de larg încât să vorbim nu numai despre faptul descris de o propoziţie, ci şi despre *faptul că această propoziţie este adevărată,* am putea spune chiar că este posibil să se derive „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena” din cele două „fapte” că dl A a spus acest lucru şi că ceea ce a spus el este adevărat.) Or, nu există niciun motiv să nu procedăm într-un mod cu totul analog în domeniul normelor. Am putea atunci introduce, în corespondenţă cu conceptul de adevăr, conceptul de *valabilitate* sau *justeţe* a normei. Aceasta ar însemna că o anumită normă *N* ar putea fi derivată (în cadrul unui fel de semantică a normelor) dintr-o propoziţie ce enunţă că N este valabilă sau justă;

cu alte cuvinte, norma sau porunca „Să nu furi” ar fi echivalentă aserţiunii „Norma «Să nu furi» este valabilă sau justă”. (Şi tot aşa, dacă folosim termenul „fapt” într-un sens atât de larg încât să putem vorbi despre *faptul că o normă este valabilă sau justă,* am putea chiar să derivăm norme din fapte. Aceasta totuşi nu face incorecte consideraţiile noastre din text, care privesc doar imposibilitatea derivării normelor din fapte psihologice,

sociologice sau altele similare, adică nesemantice.)

*3) în prima mea discuţie despre aceste probleme am vorbit despre norme sau decizii, dar niciodată despre *propuneri.* Sugestia că e preferabil să vorbim despre „propuneri" se datorează lui L.J. Russell; vezi articolul său „Propositions and Proposals" din *Libiary of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11 – 18 august, 1948), vol. I, *Proceedings of the Congress*. În acest important articol, enunţurile despre fapte sau „propoziţiile" sunt deosebite de sugestiile pentru adoptarea unei linii de conduită (a unei anumite politici sau a anumitor norme sau scopuri), acestea din urmă fiind numite „propuneri". Marele avantaj al acestei terminologii constă în aceea că, după cum toată lumea ştie, o propunere poate fi *discutată,* în timp ce, pe de altă parte, nu este clar dacă, şi în ce sens, poate fi discutată o decizie sau o normă; aşa se face că vorbind despre „norme" sau „decizii" riscam să susţinem involuntar pe cei ce spun că aceste lucruri se află în afara discuţiei (fie mai presus de discuţie, cum ar putea pretinde unii teologi sau metafizicieni dogmatici, fie dedesubtul ei, pentru că sunt fără sens, cum pretind unii pozitivişti).

Adoptând terminologia lui Russell, am avea posibilitatea să spunem că o propoziţie poate fi *asertată* sau *enunţată* (sau că o ipoteză poate fi *acceptată),* pe când o propunere poate fi *adoptată;* şi vom distinge între *faptul adoptării propunerii* şi *propunerea* adoptată.

Teza noastră dualistă devine atunci teza că *propunerile nu sunt reductibile la fapte* (sau la enunţuri despre fapte, sau la propoziţii) *chiar dacă vizează fapte?*

6 Cf. şi ultima notă (71). la capitolul 10.

Cu toate că poziţia mea este implicată, cred, destul de clar în text, este bine, poate, să formulez pe scurt principiile care mi se par cele mai importante ale eticii umaniste şi egalitare.

1) Toleranţa fată de toţi cei care nu sunt intoleranţi şi nu propagă intoleranţa. (Privitor la această excepţie, cf. ceea ce se spune în notele 4 şi 6 la capitolul 7.) Aceasta

implică, în particular, că deciziile morale ale altora trebuie tratate cu respect, cât timp asemenea decizii nu intră în conflict cu principiul toleranţei.

2) Recunoaşterea ideii că gravitatea problemelor morale se datorează persistenţei durerii şi suferinţei. Din acest motiv sugerez ca formula utilitaristă „Cât mai multă fericire pentru un număr cât mai mare de oameni" sau, pe scurt, „Maximizează fericirea!" să fie înlocuită prin formula „Cât mai puţină suferinţă evitabilă pentru toţi" sau, pe scurt, „Minimizează suferinţa!" O asemenea formulă simpla poate deveni, cred, unul din principiile fundamentale (poate că nu singurul) ale acţiunii publice. (Pe când principiul „Maximizează fericirea!" pare susceptibil să genereze o dictatură generoasă.) Trebuie înţeles că din punct de vedere moral suferinţa şi fericirea nu trebuie gândite ca şi cum ar fi sime

trice; promovarea fericirii este în orice caz mult mai puţin presantă decât ajutorarea celor aflaţi în suferinţă şi decât încercarea de a preîntâmpina suferinţa. (Această din urmă sarcină nu este aproape deloc o „chestiune de gust", pe când prima este în bună măsură aşa.) Cf. şi nota 2 la capitolul 9.

3) Lupta împotriva tiraniei; cu alte cuvinte, încercarea de a salvgarda celelalte principii folosind mijloacele instituţionale ale unei legislaţii şi nu bunăvoinţa persoanelor aflate la putere. (Cf. secţiunea II din capitolul 7.)

7 Cf. Bumet, *Greek Philosophy,* I, 117. Doctrina lui Protagoras evocată în acest alineat este expusă în dialogul platonician *Protagoras,* 322 a şi urm.; cf. şi *Theaitetos,* în special 172 b (vezi şi nota 27 la capitolul de faţă).

Deosebirea dintre platonism şi protagoraism ar putea fi exprimată pe scurt astfel:

(Platonismul) Există în lume o ordine sau justiţie „naturală" inerentă – ordinea primă sau originară potrivit căreia natura a fost creată. De aceea trecutul e bun, pe

când orice evoluţie ce duce la norme noi este un rău.

(Protagoraismul) Omul este făptura morală din această lume. Natura nu este nici morală, nici imorală. Aceasta şi oferă omului posibilitatea de a ameliora lucrurile.

— Nu este de necrezut ca Protagoras să fi fost influenţat de Xenofan, unul din primii care au exprimat atitudinea societăţii deschise şi au criticat pesimismul istoric al lui Hesiod: „Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutând, izbutesc să găsească ce-i mai bun". (Cf. Diels5, 18.) Se pare că Speusip, nepotul şi succesorul lui Platon, a revenit la această viziune progresivistă (cf. Aristotel, *Metafizica,* 1072 b 30 şi nota 11 la capitolul 11) şi că odată cu el Academia a adoptat şi în domeniul politic o atitudine mai liberală.

Privitor la relaţia dintre doctrina lui Protagoras şi ideile religioase, este de reţinut că el credea că Zeul acţionează prin om. Nu văd cum ar putea această poziţie să fie în contradicţie cu creştinismul. Ea ar trebui comparată, de exemplu, cu afirmaţia lui K. Barth *(Credo,* 1936, p. 188): „Biblia este un document *uman"* (adică omul este un instrument al divinităţii).

8 Pledoaria lui Socrate pentru autonomia eticului (strâns înrudită cu ideea sa că problemele naturii nu sunt de primă importanţă) şi-a aflat expresia îndeosebi în doctrina sa despre autonomia sau autarhia individului „virtuos". Mai târziu vom vedea că această teorie contrastează puternic cu vedenie lui Platon despre voinţa individuală; cf. Îndeosebi nota 25 la capitolul de faţă şi nota 36 la capitolul următor, ca şi textul respectiv. (Cf. şi nota 56 ia capitolul 10.)

9 Nu putem, firește, să edificăm instituţii a căror funcţionare să nu depindă de calităţile indivizilor ce lucrează în ele. Privitor la aceste probleme, cf. capitolul 7 (textul de la notele 7 – 8, 22 – 23) şi mai ales capitolul 9.

10 Pentru ceea ce spune Platon despre naturalismul lui Pindar, vezi îndeosebi *Gorgias,* 484 b; 488 b; *Legile,*

690 b (pasaj citat mai jos în capitolul de faţă; cf. nota 28); 714 e/715 a; cf. şi 890 a/b. (Vezi şi nota lui Adam la *Rep.,* 359 e 20.)

11 Antiphon foloseşte termenul pe care eu l-am tradus, vorbind despre Parmenides şi Platon, prin „opinie înşelătoare" (cf. nota 15 la capitolul 3); el însuşi îl opune termenului „adevăr". Cf. şi traducerea lui Barker din *Greek Political Theory,* I – *Plato and His Predecessors* (1918), 83.

12 Vezi Antiphon, *Despre adevăr;* cf. Barker, *op. cit.,* 83 – 5. Vezi şi nota următoare, punctul 2).

13 Hippias este citat în dialogul platonician *Protagoras,* 337 e. Pentru următoarele patru citate, vezi 1) Euripide, *Ion,* 854 şi urm; şi 2) Euripide, *Phoe-nis. se,* 538; cf. şi Gomperz, *Gânditorii greci* (ed. germană, I, 325); şi Barker, *op. cit.,* 75; cf. şi atacul violent al lui Platon împotriva lui Euripide din *Repu*-b; a, 568 a-d. Mai departe, 3) Alcidamas în *Schol. to Arist. Rhet.,* I, 13, 1373 b 18.4) Lycophron în *Fragm.* din Aristotel, 91 (Rose); (cf. şi PseudoPlutarh, *De Nobil.,* 18 – 2). Pentru mişcarea ateniană împotriva sclaviei, cf. textul de la nota 18 la capitolul 4 şi nota 29 (cuprinzând şi alte referinţe) la acelaşi capitol; de asemenea, nota 18 la capitolul 10.

1) Merită observat că majoritatea platoniştilor nu prea simpatizează cu această mişcare egalitară. Barker, de exemplu, vorbeşte despre ea sub titlul „Iconoclasm general"; cf. *op. cit.,* 75. (Vezi şi al doilea citat din cartea *Plato* a lui Field, în textul de la nota 3, capitolul 6.) Această lipsă de simpatie se datorează, neîndoielnic, influenţei lui Platon.

2) Pentru antiegalitarismul lui Platon şi Aristotel, menţionat în text în alineatul următor, cf. Îndeosebi nota 49 (şi textul respectiv) la capitolul 8 şi notele 3 – 4 (şi textul) la capitolul 11.

Antiegalitarismul şi efectele lui nefaste au fost descrise clar de W.W. Tarn în excelentul său studiu

„Alexander the Great and the Unity of Mankind" (*Porc. of the British Acad.,* XIX, 1933, pp. 123 şi urm.). Tarn recunoaşte că în secolul al cincilea e posibil să fi existat o mişcare către „ceva mai bun decât împărţirea tranşantă între greci şi barbari; dar – spune el – ea nu a avut nicio importanţă pentru istorie, *pentru că orice aspraţie de acest fel a fost sugrumată de filosofiile idealiste.* Platon şi Aristotel n-au lăsat nicio îndoială cu privire la vederile lor. Primul spunea că barbarii erau prin firea lucrurilor duşmani şi că era normal ca grecii să poarte război cu ei mergând chiar... până la a-i transforma în sclavi. Cel de-al doilea a susţinut că toţi barbarii sunt prin fire sclavi..." (p. 124, subliniat de mine). Sunt total de acord cu aprecierea dată de Tarn influenţei antiumanitare nefaste a filosofilor idealişti, adică a lui Platon şi Aristotel. Sunt de acord cu el şi în sublinierea uriaşei însemnătăţi a egalitarismului, a ideii unităţii omenirii (cf. *op. cit.,* p. 147). Unicul punct în care nu pot fi total de acord cu Tarn este aprecierea pe care o face despre mişcarea egalitară din secolul al cincilea şi despre cinicii timpurii. Admit că are dreptate atunci când consideră că influenţa istorică a acestor mişcări a fost mică în comparaţie cu cea a lui Alexandru. Cred însă că ar fi dat acestor mişcări o apreciere mai înaltă dacă ar fi urmărit paralelismul dintre mişcarea cosmopolită şi cea antisclavagistă. Paralelismul dintre relaţiile *greci-barbari* şi *oameni liberi-sclavi* este relevat de Tam cu destulă claritate în pasajul citat aici; iar dacă avem în vedere forţa de netăgăduit a mişcării împotriva sclaviei (vezi îndeosebi nota 18 la capitolul 4), atunci remarcile răzleţe împotriva distincţiei dintre greci şi barbari dobândesc o semnificaţie mult mai mare. Cf. şi Aristotel, *Politica,* III, 5, 7 (1278 a); IV (VI), 4, 16 (1319 b); şi III, 2, 2 (1275 b). Vezi şi nota 48 la capitolul 8.

14 Pentru tema „întoarcerii la animalitate" cf. capitolul 10, nota 7 î şi textul respectiv.

15 Pentru doctrina socratică a sufletului, vezi textul

de la nota 44 la capitolul 10.

16 Termenul de „drept natural” în sensul lui egalitar a ajuns la Roma prin stoici (este de luat în considerare şi influenţa lui Antistene; cf. nota 48 la capitolul 8) şi a fost popularizat prin Dreptul roman (cf. *Institution es,* II, 1, 2; I, 2, 2). Este folosit şi de Toma d’Aquino *(Summa,* II, 91, 2). Este regretabilă folosirea derutantă a termenului „lege naturală” în locul celui de „drept natural” de către tomiştii moderni, precum şi accentul prea slab pus de ei pe egalitarism.

17 Tendinţa monistă, care la început a dus la încercarea de a interpreta normele ca legi naturale, a dus în ultima vreme la încercarea opusă, de a interpreta legile naturale ca pe nişte convenţii. Acest tip (fizic) de *convenţionalism* se baza, în cazul lui Poincaré, pe recunoaşterea caracterului convenţional sau verbal al definiţiilor. Poincaré\ iar mai recent Eddington, relevă că noi definim entităţile naturale prin legile cărora li se conformează. De unde se trage concluzia că aceste legi, adică legile naturii, sunt definiţii, adică convenţii verbale. Cf. scrisoarea lui Eddington din revista *Nature,* 148 (1941), p.141: „Elementele (teoriei fizice) … pot fi definite doar… cu ajutorul legilor cărora li se supun; încât într-un sistem pur formal suntem în situaţia de a alerga ca să apucăm cu dinţii propria noastră coadă”. Am analizat şi criticat această formă a convenţionalismului în cartea mea *Logica cercetării,* îndeosebi pp. 107 şi urm.

18 – 1) Speranţa de a găsi un raţionament sau o teorie care să preia asupra sa din responsabilităţile noastre constituie, cred, unul din mobilurile de bază ale eticii „ştiinţifice”. Etica „ştiinţifică”, cu absoluta ei sterilitate, este unul din cele mai uimitoare fenomene sociale. Ce urmăreşte ea, de fapt? Să ne spună ce trebuie să facem, adică să construiască pe o bază ştiinţifică un cod de norme astfel ca atunci când ne confruntăm cu o decizie morală dificilă să fie de-ajuns să găsim respectivul indice din cod? Un asemenea lucru ar fi evident absurd, lăsând cu totul deoparte faptul că dacă ar putea fi obţinut, el ar

anihila orice responsabilitate personală şi cu aceasta orice etică. Sau, poate, să ofere criterii ştiinţifice pentru adevărul şi falsitatea judecăţilor morale, adică a judecăţilor în care figurează termeni ca „bun” sau „rău”? Este însă clar că *judecăţile* morale sunt absolut irelevante. Numai un bârfitor poate fi interesat să-i judece pe oameni sau acţiunile lor; unii dintre noi văd în „Să nu judeci!” una din legile fundamentale şi prea puţin preţuite ale eticii umanitare. (E posibil să fim nevoiţi să dezarmăm şi să întemniţăm un infractor pentru a-l împiedica să comită alte infracţiuni, dar excesul de judecată morală şi mai ales de indignare morală este totdeauna un semn de ipocrizie şi fariseism.) Astfel că o etică a judecăţilor morale ar fi un lucru nu numai irelevant, dar chiar imoral. Importanţa capitală a problemelor morale izvorăşte, de bună seamă, din faptul că putem acţiona cu prevedere inteligentă şi că ne putem întreba care trebuie să fie scopurile noastre, adică cum ar trebui să acţionăm.

Toţi filosofii morali care s-au ocupat de problema cum trebuie să acţionăm (cu posibila excepţie a lui Kant) au încercat să răspundă la ea fie apelând la „natura umană” (cum a făcut până şi Kant, invocând raţiunea umană) sau la natura „binelui”. Prima din aceste două căi nu duce nicăieri, deoarece toate acţiunile ce ne stau în putere se întemeiază pe „natura umană”, astfel că pro

blema eticii ar putea fi formulată şi întrebând căror elemente din natura umană ar trebui să le dau curs şi să le dezvolt şi ce laturi ar trebui să le înăbuş sau să le înfrânez. Dar nici cea de a doua cale nu duce nicăieri; căci dată fiind o anumită analiză a „binelui” sub forma unei propoziţii de felul „Binele este cutare şi cutare” (sau „cutare lucru este bun”), vom fi obligaţi întotdeauna să întrebăm: Şi ce-i cu asta? De ce trebuie să-mi pese de asta? Numai dacă cuvântul „bun” este folosit în sens etic, adică numai dacă are înţelesul lui „ceea ce trebuie să fac”, pot să deriv din informaţia „x este bun” concluzia că e de datoria mea să

fac X. Cu alte cuvinte, pentru ca termenul „bun” să aibă o relevanţă etică, el se cere definit prin „ceea ce eu (sau noi) trebuie să fac (sau să promovez)”. Dar dacă e definit aşa, atunci întreaga lui semnificaţie este cuprinsă în acest definiens şi el poate fi înlocuit în orice context prin acesta, ceea ce înseamnă că introducerea termenului „bun” nu poate contribui material la problema noastră. (Cf. şi nota 49 – 3) la capitolul 11.)

Toate discuţiile despre definiţia binelui sau despre posibilitatea de a-l defini sunt, deci, cu torul superflue. Ele nu fac decât să arate cât de departe este etica „ştiinţifică” de problemele presante ale vieţii morale. Ceea ce constituie un indiciu că etica „ştiinţifică” este o formă de evaziune, de eludare a realităţilor vieţii morale, adică a responsabilităţilor noastre. (în lumina acestor consideraţii nu este surprinzător să constatăm că debutul eticii „ştiinţifice”, sub forma naturalismului etic, coincide în timp cu ceea ce am putea numi descoperirea responsabilităţii personale. Cf. ceea ce se spune în capitolul 10, în textul de la notele 27 – 38 şi 55 – 57, despre societatea deschisă şi despre Marea Generaţie.)

2) Poate că este aici locul potrivit să mă refer la o formă a fugii de răspundere discutate aici, manifestată îndeosebi de pozitivismul juridic al şcolii hegeliene, ca şi de un naturalism spiritualist îndeaproape înrudit lui. Că e vorba de o problemă încă actuală, se poate vedea din faptul că un autor remarcabil cum este Catlin rămâne dependent de Hegel în acest punct important (ca şi în alte câteva); analiza mea va îmbrăca forma unei critici a argumentelor aduse de Catlin în sprijinul naturalismului său spiritualist şi împotriva distincţiei dintre legile naturii şi legile normative. (Cf. G.E.G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics,* 1930, pp. 96 – 99.)

Catlin începe prin a face o distincţie clară între legile naturii şi „legile... făcute de legiuitori umani”; şi admite că, la prima vedere, expresia „lege naturală”, dacă e aplicată normelor, „ne apare evident neştiinţifică, dat fiind că ignoră distincţia dintre acea lege umană care se cere

impusă şi legile fizice care n-au cum să fie încălcate”. El încearcă însă să arate că lucrurile doar ne apar aşa şi că de fapt critica făcută acestui mod de folosire a termenului „lege naturală” a fost „pripită”. După care trece la o formulare clară a naturalismului spiritualist, adică la distingerea „legii întemeiate”, *(sound law)* care este „în conformitate cu natura”, de legea care nu întruneşte această condiţie: „Legea întemeiată dă expresie, aşadar, unor tendinţe umane, într-un cuvânt ea este o copie a legii «naturale» pe care o ştiinţă politică are menirea să o «descopere». O lege întemeiată este, deci, în acest sens descoperită şi nu făcută. Ea este copia unei legi sociale naturale” (adică a ceea ce eu am numit „legi sociologice”; cf. textul de la nota 8 la capitolul de faţă). Şi conchide că în măsura în care sistemul juridic devine mai raţional, regulile lui „încetează

să aibă caracterul unor dispoziţii arbitrare, fiind pur şi simplu deduse din legile sociale primare” (adică din ceea ce eu numesc „legi sociologice”).

3) Avem aici o formulare foarte tranşantă a naturalismului spiritualist. Critica lui este cu atât mai importantă cu cât Catlin combină doctrina sa cu o teorie a „ingineriei sociale” ce ar putea părea similară la prima vedere cu cea susţinută aici (cf. textul de la nota 9 la capitolul 3 şi textul de la notele 1 – 3 şi 8 – 11 la capitolul 9). Înainte de a o discuta, vreau să explic de ce consider poziţia lui Catlin dependentă de pozitivismul lui Hegel. E necesar să dau această explicaţie, deoarece Catlin foloseşte naturalismul său pentru a distinge între legi „întemeiate” şi legi „neîntemeiate”; îl foloseşte, altfel spus, pentru a distinge între lege „justă” şi lege „nejustă”, distincţie ce, desigur, nu pare consonantă cu pozitivismul, adică cu recunoaşterea legii existente drept singurul standard al justiţiei. Cu toate acestea, consider poziţia lui Catlin foarte apropiată de pozitivism, şi aceasta pentru că el consideră că numai o lege „întemeiată” poate fi eficace

şi ca atare „existentă” în sens hegelian. Căci Catlin spune că atunci când codul nostru juridic nu este „întemeiat”, adică atunci când nu este în acord cu legile naturii umane, „prevederile lui rămân literă moartă”. Această din urmă aserţiune înseamnă pozitivism de cea mai pură speţă; pentru că în temeiul ei, din faptul că un anumit cod nu este „literă moartă”, ci aplicat cu succes, am avea dreptul să deducem că este „întemeiat”; să deducem, cu alte cuvinte, că orice legislaţie care nu rămâne literă moartă este o copie a naturii umane şi ca atare justă.

4) Trec acum la o succintă evaluare critică a raţionamentului dezvoltat de Catlin împotriva distincţiei dintre a) legile naturii, care nu pot fi încălcate, şi b) legile normative, care sunt făcute de oameni, adică impuse sub ameninţarea unor pedepse; distincţie pe care el însuşi a formulat-o foarte clar la început. Raţionamentul lui Catlin constă din două părţi. El arată al) că şi legile naturii sunt, într-un anumit sens, făcute de oameni şi că pot fi, într-un anumit sens, încălcate; şi b1) că într-un anumit sens legile normative nu pot fi încălcate, încep cu al). „Legile naturale cu care operează fizicianul – scrie Catlin – nu sunt fapte brute, ele sunt raţionalizări ale lumii fizice, fie că sunt suprapuse de om sau justificate prin aceea că lumea este inerent raţională şi ordonată”, şi continuă prin a arăta că legile naturale „pot fi anulate” când „fapte noi” ne obligă să remodelăm legea. La acest argument replica mea este următoarea. Neîndoielnic că un enunţ menit să formuleze o lege a naturii este elaborat de oameni. Noi *facem* ipoteza că există o anumită regularitate invariabilă, adică descriem bănuita regularitate cu ajutorul unui enunţ, pe care-l numim lege naturală. Dar ca oameni de ştiinţă, suntem pregătiţi să învăţăm de la natură că am greşit; suntem pregătiţi să reformulăm legea dacă fapte noi ce contrazic ipoteza noastră arată că *presupusa noastră lege nu era lege, întrucât a fost încălcată.* Cu alte cuvinte, acceptând anularea „pronunţată” de natură, omul de ştiinţă arată că acceptă o ipoteză numai cât timp aceasta nu a fost falsificată; ceea ce revine la a spune că el

priveşte o lege a naturii ca pe o regulă ce nu poate fi încălcată, dat fiind că în ochii săi încălcarea acestei reguli este o dovadă că regula nu a formulat o lege a naturii. Şi încă ceva: deşi ipoteza este construită de oameni, e posibil să nuitfim în măsură să împiedicăm falsificarea ei. Aceasta arată că, prin formularea unei ipoteze, noi nu creăm regularitatea pe care ea

este menită să o descrie (deşi creăm implicit un nou set de probleme şi, eventual, sugerăm noi observaţii şi interpretări), b1) „Nu-i adevărat – scrie Catlin – că infractorul încalcă legea atunci când comite o faptă interzisă... Legea nu spune «Nu poţi să faci cutare lucru»... ci «Nu vei face cutare lucru, altminteri ţi se va aplica cutare pedeapsă». Ca ordin – continuă Catlin – ea poate fi încălcată, dar ca lege, într-un sens cât se poate de real, ea este încălcată numai atunci când nu se aplică pedeapsa... Cât timp legea este pusă în aplicare iar sancţiunile ataşate ei sunt executate... ea aproximează o lege fizică". La acest argument se poate replica simplu. În orice sens am vorbi de „încălcarea" legii, legile juridice *pot* fi încălcate; niciun fel de ajustare verbală nu poate schimba această situaţie. Să acceptăm teza lui Catlin că infractorul nu poate „încălca" legea şi că legea ar fi „încălcată" numai dacă infractorul n-ar primi pedeapsa prescrisă de lege. Dar chiar şi din acest punct de vedere, legea *poate* fi încălcată; bunăoară, de către funcţionarii de stat care ar refuza să-l pedepsească pe infractor. Şi chiar şi într-un stat unde toate sancţiunile sunt *în fapt* executate, funcţionarii *ar putea,* dacă ar decide aşa, să împiedice această executare şi astfel să „încalce" legea în sensul lui Catlin. (Altceva e că ei, procedând aşa, ar „încălca" legea şi în sensul obişnuit al cuvântului, adică ar deveni infractori, putând fi în cele din urmă pedepsiţi.) Cu alte cuvinte: o lege normativă este totdeauna impusă *de oameni-şi* de sancţiuni pe lor, deosebindu-se din acest

punct de vedere în chip fundamental de o ipoteză. Cu mijloace juridice putem impune suprimarea omorului sau a actelor de caritate; a falsităţii sau a adevărului; a dreptăţii sau a nedreptăţii. Dar nu putem sili Soarele să-şi schimbe traiectoria. Niciun fel de raţionamente nu pot face să dispară contrastul dintre cele două.

19 Despre „natura fericirii şi a nefericirii" se vorbeşte în *Theaitetos,* 175 c. Privitor la strânsa înrudire dintre „natură" şi „Formă" sau „Idee", cf. Îndeosebi *Republica,* 597 a-d, unde Platon discută pentru prima dată despre Forma sau Ideea patului, spunând că ea este „patul din firea lucrurilor, despre care am putea spune… că Zeul l-a făcut" (597 b). În acelaşi loc el avansează distincţia corespunzătoare dintre lucrul „artificial" (sau „confecţionat", care este o „imitaţie") şi „adevăr". Cf. şi nota lui Adam la *Republica,* 597 b 10 (cu citatul din Burnet dat acolo) şi notele la 476 b 13, 501 b 9, 525 e 15; de asemenea *Theaitetos,* 174 b (şi nota 1 a lui Cornford la p. 85 a cărţii sale *Plato's Theory of Knowledge).* Vezşi Aristotel, *Metafizica,* 1015 a 14.

20 Pentru atacul lui Platon la adresa artei, vezi ultima carte a *Republicii* şi mai ales pasajele 600 a – 605 b din *Republica,* menţionate în nota 39 la capitolul –, r 21 Cf. notele 11, 12 şi 13 la capitolul de faţă şi textul respectiv. Afirmaţia mea că Platon e cel puţin parţial de acord cu teoriile naturaliste ale lui Antiphon (deşi, desigur, nu e de acord şi cu egalitarismul acestuia) li se va părea multora stranie; mai ales cititorilor lui Barker, *op. cit.* Ei ar putea fi şi mai surprinşi la auzul opiniei că principalul dezacord dintre cei doi n-a fost atât unul teoretic, cât unul ţinând de practica morală şi că nu Platon, ci Antiphon a avut dreptate din punct de vedere moral în ce priveşte egalitarismul ca problemă practică. (Privitor la acordul lui Platon cu principiul lui Antiphon că natura este adevărată şi dreaptă, vezi şi textul la notele 23 şi 28, ca şi nota 30 la capitolul de faţă.)

22 Aceste citate sunt din *Sofistul,* 266 b şi 265 e. Dar pasajul conţine (265 c) şi o critică (similară celei cuprinse în pasajul din *Legile* citat în textul de la notele 23 şi 30 din acest capitol) a ceea ce am putea numi o interpretare materialistă a naturalismului, cum a fost, poate, cea susţinută de Antiphon; am în vedere „părerea… că natura… produce fără inteligenţă".

23 Cf. *Legile,* 892 a şi c. Pentru doctrina afinităţii sufletului cu Ideile, vezi şi nota 15 – 8) la capitolul 3. Pentru afinitatea dintre „naturi" şi „suflete", vezi Aristotel, *Metafizica,* 1015 a 14, pasajele citate din *Legile* şi 896 d/e: „sufletul sălăşluieşte în lucrurile care se mişcă…"

A se compara şi următoarele pasaje în care termenii „natura" şi „suflet" sunt folosiţi evident ea sinonime: *Republica,* 485 a/b, 485 e/486 a şi d, 486 b („natură"); 486 b şi d („suflet"), 490 e/491 a (ambii), 491 b (ambii) şi multe alte locuri (cf. şi nota lui Adam la 370 a 7). Afinitatea este afirmată direct în 490 b (10). Pentru afinitatea dintre „natură", „suflet" şi „rasă", cf. 501 e, unde în locul expresiilor „naturi filosofice" sau „suflete filosofice", care se întâlnesc în pasaje analoage, figurează „rasă de filosofi".

Afinitate există şi între „suflet" sau „natură" („fire") şi clasă socială sau castă; vezi, de exemplu, *Republica,* 435 b. Legătura dintre castă şi rasă este fundamentală, pentru că de la bun început (415 a) casta este identificată cu rasa.

Termenul „fire" („natură") este folosit în sensul de „talent" sau „condiţie a sufletului" în *Legile,* 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c. Prioritatea sau superioritatea naturii asupra artei este enunţată în *Legile,* 889 a şi urm. Pentru „natural" în sensul de „just" sau „adevărat", vezi *Legile,* 686 ci şi respectiv 818 e.

24 Cf. pasajele citate în nota 32 – 1), a) şi c), la capitolul 4.

25 Doctrina socratică a autarhiei este menţionată în *Republica,* 387 d/e (cf. *Apărarea lui Socrate,* 41 e şi urm., ca şi nota lui Adam la *Rep.,* 387 d 25). Acesta este doar unul dintre puţinele şi răzleţele pasaje care amintesc învăţătura socratică; el se află însă în directă contradicţie

cu doctrina principală din *Republica,* aşa cum am expus-o în text (vezi şi nota 36 la capitolul 6, ca şi textul de acolo); aceasta se poate vedea confruntând pasajul citat cu 369 e şi urm. şi cu foarte numeroasele pasaje similare.

26 Cf., spre exemplu, pasajul citat în textul de la nota 29 la capitolul 4. Privitor la „firile rare şi alese", cf. *Republica,* 491 a/b şi multe alte pasaje, ca de exemplu *Timaios,* 51 e: „din raţiune se împărtăşesc zeii şi foarte puţini oameni". Referitor la „habitatul social", vezi 491 d (cf. şi capitolul 23).

În timp ce Platon (şi Aristotel; cf. Îndeosebi nota 4 la capitolul 11 şi textul de acolo) insistă că munca fizică este degradantă. Socrate pare să fi adoptat o atitudine foarte diferită. (Cf. Xenofon, *Memorabilia,* II, 7; 7 – 10; spusele lui Xenofon sunt coroborate, până la un punct, de atitudinea lui Antistene şi a lui Diogene faţă de munca fizică: cf. şi nota 56 la capitolul 10.)

27 Vezi îndeosebi *Theaitetos,* 172 b (cf. şi comentariile lui Cornford la acest pasaj, din *Plato's Theory of Knowledge).* Vezi şi nota 7 la capitolul de faţă. Elementele de conyjşniţionalism din doctrina lui Platon ar putea, pesemne, să explice de ce unii care mai posedau scrierile lui Protagoras spuneau că *Republica* se aseamănă cu acestea. (Cf. *Diogenes Laertios,* III, 37.) Pentru teoria conrracin-jjgţii a lui Lycophron, vezi notele 43 – 54 la capitolul 6 (în special nota 46) şi textul respectiv.

28 Cf. *Legile,* 690 b/e; vezi nota 10 la capitolul de faţă. Platon menţionează naturalismul lui Pindar şi în *Gorgias,* 484 b, 488 b; *Legile,* 714 e, 890 a. Privitor la opoziţia dintre „constrângerea exterioară", pe de o parte, şi a) „acţiunea liberă", b) „natura", pe de alta, cf. şi *Republica,* 603 e, şi *Timaios,* 64 d. (Cf. şi *Rep.,* 466 c-d, pasaj citat în nota 30 la capitolul de faţă.)

29 Cf. *Republica,* 369 b-o. Aceasta face parte din *teoria contractualistă.* Citatul următor, care reprezintă

prima formulare a *principiului naturalist* în statul perfect, este 370 a/b-o. (în *Republica* naturalismul este menţionat mai întâi de Glaucon în 358 e şi urm.; dar aceasta, fireşte, nu este doctrina naturalistă a lui Platon însuşi.)

1) Pentru dezvoltarea ulterioară a principiului naturalist al diviziunii muncii şi rolul jucat de acest principiu în teoria platoniciană a justiţiei, cf. Îndeosebi textul de la notele 6, 23 şi 40 la capitolul 6.

2) Pentru o versiune modernă radicală a principiului naturalist, vezi formula societăţii comuniste enunţată de Marx: „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi!" (Cf., de exemplu, Marx-Engels, Opere, vol. 19, Ed. Politică, Bucureşti, 1964, p. 22; şi nota 8 la capitolul 13; vezi şi nota 3 la capitolul 13 şi nota 48 la capitolul 24, ca şi textul respectiv.)

Pentru rădăcinile istorice ale „principiului comunismului", vezi maxima lui Platon „Comune sunt cele ale prietenilor" (vezi nota 36 la capitolul 6 şi textul, pentru comunismul lui Platon vezi şi notele 34 la capitolul 6 şi 30 la capitolul 4, ca şi textul respectiv) şi compară aceste pasaje cu următoarele din *Faptele apostolilor:* „Toţi cei ce credeau erau împreună la un loc, şi aveau toate de obşte;… şi banii îi împărţeau între toţi, după nevoile fiecăruia" (2, 44 – 45) …Nu era niciunul printre ei care să ducă lipsă: … se împărţea fiecăruia după cum avea nevoie" (4, 34 – 35).

30 Vezi nota 23 şi textul de acolo. Citatele din acest alineat sunt toate din *Legile:* 1) 889 a-d (cf. pasajul foarte asemănător din *Theaitetos,* 172 b); 2) 896 c-e; 3) 890 e/891 a.

Pentru ceea ce se spune în alineatul următor din text (adică pentru aserţiunea mea că naturalismul lui Platon este incapabil să rezolve probleme practice) se poate da următoarea ilustrare. Mulţi naturalişti au susţinut că bărbaţii şi femeile diferă „de la natură" atât fizic, cât şi spiritual şi că de aceea ar trebui să le revină funcţii diferite în viaţa socială. Or, Platon foloseşte acelaşi argument naturalist pentru a dovedi contrariul; căci, argumentează el, oare nu se folosesc câini de ambele sexe pentru pază şi

vânătoare? „Admiţi ca femeile – scrie el (*Rep.,* 466 c-d) … să asigure împreună cu bărbaţii paza şi să vâneze împreună cu ei, precum fac câinii… şi că, făcând ele acestea, vor săvârşi tot ce este mai bine şi nu vor încălca natura sexului lor feminin în raport cu cea a sexului masculin, fiind vorba de caracterele pe care, prin fire, cele două sexe le au în comun?” (Vezi şi textul de la nota 28 la capitolul de faţă; privitor la câine ca păzitor ideal, cf. capitolul 4, îndeosebi nota 32 – 2) şi textul de acolo.)

31 Pentru o scurtă critică a teoriei biologice a statului, vezi nota 7 la capitolul 10 şi textul respectiv. Privitor la originea orientală a acestei teorii, vezi R. Eisler, *Revue de synthèse historique*, vol. 41, p. 15.*

32 Pentru unele aplicaţii ale teoriei platoniciene a sufletului şi concluziile trase din ea, vezi notele 58 – 59 la capitolul 10 şi textul respectiv. Privitor la ana

logia metodologică fundamentală dintre oraşul-stat şi individ, vezi îndeosebi *Republica,* 368 e, 445 e, 577 c. Pentru teoria politică a individului uman, sau a fiziologiei umane propusă de Alcmaeon, cf. nota 13 la capitolul 6

33 Cf. *Republica,* 423, b şi d.

34 Acest citat ca şi cel următor sunt din G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. Principalele pasaje din *Republica* sunt 439 e şi urm. Povestea lui Leontios); 571 c şi urm. Partea bestială opusă părţii raţionale a sufletului); 588 e (Monstrul apocaliptic; cf. „Fiara” care posedă un Număr platonic, în *Apocalipsa,* 13, 17 şi 18); 603 ci şi 604 b (omul în dezacord cu sine). Vezi şi *Legile,* 689 a-b şi notele 58 – 59 la capitolul 10.

35 Cf. *Republica,* 519 e şi urm. (cf. şi nota 10 la capitolul 8); următoarele două citate sunt ambele din *Legile,* 903 c. (Am inversat ordinea lor.) De menţionat că „întregul” despre care e vorba în aceste două pasaje *(„pan”* şi *„holon”)* nu este *statul,* ci *lumea;* totuşi nu încape îndoială că tendinţa subiacentă a acestui holism

cosmologic este un holism politic; cf. *Legile,* 903 de (unde medicul şi meşteşugarul sunt asociaţi omului politic) şi faptul că Platon foloseşte adesea cuvântul*, Jiolon"* (în special pluralul acestuia) pentru a se referi la stat sau la lume. În plus, primul din aceste două pasaje (în ordinea în care le citez eu) este o versiune mai scurtă a fragmentului din *Republica,* 420 b-421 e; iar cel de-al doilea, a fragmentului *Republica,* 520 b şi urm. („Noi… v-am născut pe voi domni şi regi peste voi înşivă şi peste restul cetăţii."* Alte *pasaje privitoare la holism sau colectivism* sunt: *Republica,* 424 a, 449 e, 462 a şi urm., *Legile,* 715 b, 739 e, 875 a şi urm., 903 b, 923 b, 942 a şi urm. (Vezi şi notele 31/32 la capitolul 6.) Pentru remarca din acest alineat că Platon vorbea despre stat ca organism, cf. *Republica,* 462 e, şi *Legile,* 964 e, unde statul este comparat chiar cu *corpul* omenesc.

36 Cf. Adam în ediţia sa a *Republicii,* vol. II, 303; vezi şi nota 3 la capitolul 4 şi textul de acolo.

37 Acest aspect este subliniat de Adam, *op. cit.,* nota 546 a, b 7 şi pp. 288 şi 307. Următorul citat din acest alineat este *Republica,* 546 a; cf. *Republica,* 485 a/b, citat în nota 26 – 1) la capitolul 3 şi în textul de la nota 33 la capitolul 8.

38 Aici este punctul principal în care sunt nevoit să mă abat de la interpretarea lui Adam. Platon vrea, cred, să spună că regele-filozof din Cărţile VI-VII, care se preocupă în principal de lucruri care nu se nasc şi nu pier *(Rep.,* 485 b; vezi nota precedentă şi pasajele la care ea face trimitere), dobândeşte prin educaţia sa matematică şi dialectică cunoaşterea Numărului platonic şi odată cu aceasta mijloacele pentru a opri degenerarea socială şi, astfel, şi degenerarea statului. Vezi îndeosebi textul de la nota 39.

Citatele următoare din acest alineat sunt: „neamul paznicilor să rămână curat"; cf. *Republica,* 460 e şi textul de la nota 34 la capitolul 4. „O cetate astfel întocmită etc": 546 a.

Referirea la distincţia pe care o face Platon, în

domeniile matematicii, acusticii şi astronomiei, între *cunoaşterea raţională* şi opinia înşelătoare bazată pe *experienţă sau percepţie* are în vedere *Republica,* 523 a şi urm., 525 ci şi urm.

* în versiunea engleză folosită de Popper această propoziţie sună întrucâtva d «erit: „Noi v-am creat deopotrivă pentru stat şi pentru voi înşivă". *(N.t)*

unde se vorbeşte de *„calcul";* vezi îndeosebi 526 a); 527 ci şi urm.; 529 b şi urm.; 531 a şi urm. Până la 534 a şi 537 d inclusiv); vezi şi 509 d – 511 e.

39 Mi s-a reproşat că am „adăugat" cuvintele „fiind lipsiţi de o metodă pur raţională" (pe care însă niciodată nu le-am plasat între semnele citării); având însă în vedere *Rep.,* 523 a – 537 d, mi se pare clar că referirea lui Platon la *percepţie* implică tocmai acest contrast.*

Citatele din acest alineat sunt din *Rep.,* 546 b şi urm. Interpretând Povestea Căderii şi a Numărului, am evitat cu grijă dificila, nedecisa şi probabil indecidabila problemă a calculării Numărului în cauză. (S-ar putea să fie indecidabila întrucât e posibil ca Platon să nu fi dezvăluit până la capăt secretul său.) îmi limitez interpretarea la pasajele imediat anterioare şi imediat următoare celui care descrie Numărul însuşi; aceste pasaje cred că sunt suficient de clare. Cu toate acestea, interpretarea mea diferă, pe cât îmi dau seama, de încercările anterioare.

1) Enunţul crucial pe care îmi întemeiez interpretarea este A) că paznicii lucrează prin „calcul ajutat de percepţie". Pe urmă, folosesc enunţul B) că ei „nu vor *descoperi în mod accidental* (modul corect de a obţine) o progenitură bună"; C) că vor „greşi" şi „vor zămisli copii când nu se cuvine"; D) că ei „nu cunosc" asemenea lucruri (cum este Numărul în cauză).*

În ceea ce priveşte enunţul A), orice cititor atent al lui Platon îşi dă seama" că o asemenea referire la percepţie este menită să exprime o critică a metodei în cauză. În sprijinul acestui mod de a înţelege pasajul de

care vorbim (546 a şi urm.) vine şi faptul că el urmează la mică distanţă de pasajele 523 a – 537 d (vezi finalul notei precedente), unde una din temele principale o constituie opoziţia dintre cunoaşterea pur raţională şi opinia bazată pe percepţie şi unde, în particular, termenul „calcul" este folosit într-un context ce apasă pe opoziţia dintre cunoaşterea raţională şi experienţă, în timp ce termenului „percepţie" (vezi şi 511 e/d) i se dă un semn vădit tehnic şi dezaprobator. (A se vedea, spre exemplu, şi modul cum se exprimă Plutarh când discută despre această opoziţie, în *Viaţa lui Marcellus,* 306.) Sunt, de aceea, de părere – o părere întărită de context, îndeosebi de B), C), D), că remarcă A) a lui Platon implică a) „calculr bazat pe percepţie" este o metodă nesigură şi b) există metode mai bune, şi anume cele ale matematicii şi dialecticii, care oferă cunoaştere raţională pură. Ceea ce încerc să argumentez aici pe îndelete este de fapt un lucru atât de limpede încât n-ar fi fost cazul să stărui atâta asupra lui, dacă n-ar fi scăpat chiar şi unui autor de talia lui Adam. Acesta, în nota sa la 546 a, b 7, interpretează „calculul" ca pe o referire la sarcina cârmuitorilor de a determina numărul mariajelor pe care trebuie să le permită, iar „percepţia" ca referindu-se la mijloacele prin care ei „hotărăsc ce perechi trebuie formate, care copii trebuie crescuţi etc". Aşadar, Adam tratează remarca lui Platon ca pe o simplă descriere şi nu ca pe o polemică împotriva neajunsurilor metodei empirice. Ca atare, nici afirmaţia C) că ocârmuitorii vor „greşi", nici remarca D) că ei „nu cunosc" lucrurile respective, nu sunt puse de el în legătură cu faptul că aceştia

CAPITOLUL 5 – NOTA 39

27?

* în versiunea românească a *Republicii* nu se regăsesc întocmai aceste expresii, preluate de Popper după o traducere engleză. A se vedea mai sus alineatul care cuprinde trimiterile 39 şi 40. *(N.t.)*

folosesc metode empirice. (Remarca B) că ei „nu vor descoperi în mod accidental" metoda corectă ar fi pur şi

simplu omisă din traducere dacă am da curs sugestiei lui Adam.)

Când interpretăm pasajul despre care e vorba aici, trebuie să avem în vedere că în Cartea VIII, imediat înaintea lui, Platon revine la problema cetăţii dinfii din Cărţile II-IV. (Vezi notele lui Adam la 449 a şi urm. şi 543 a şi urm.) Dar paznicii acestei cetăţi nu sunt nici matematicieni, nici dialecticieni. Aşadar, ei n-au nicio idee despre metodele pur raţionale pe care se pune atâta accent în Cartea VII, 525 – 534. În legătură cu aceasta, viza remarcilor privitoare la percepţie, adică la neajunsurile metodelor empirice, şi la ignoranţa, decurgând de aici, a paznicilor, este cum nu se poate mai precisă.

Aserţiunea B), după care cârmuitorii „nu vor descoperi în mod accidental" (modul corect de a obţine) „o progenitură bună", este, potrivit interpretării mele, cât se poate de clară. Întrucât cârmuitorii nu dispun decât de metode empirice, numai printr-o întâmplare norocoasă ei ar putea nimeri o metodă a cărei determinare necesită instrumente matematice sau alte mijloace raţionale.

Interpretarea sugerată aici face pe deplin inteligibile punctele C) şi D); iar remarca lui Platon că numărul său este „stăpân pe... zămislirea mai bună şi mai rea" se potriveşte şi ea perfect. De observat că Adam nu face niciun comentariu la D), adică la ignoranţa cârmuitorilor, deşi un comentariu ar fi fost aici foarte necesar având în vedere teoria sa (nota la 546 d 22) că „numărul nu este... un număr nupţial" şi nu are vreo semnificaţie de tehnică eugenică.

Or, faptul că Numărul are tocmai o semnificaţie tehnică şi eugenică rezultă, cred, cu claritate dacă ne gândim că pasajul în care e vorba despre el este plasat între pasaje ce conţin referiri la cunoaşterea eugenică, sau, mai bine zis, la lipsa unei atare cunoaşteri. Imediat înaintea pasajului despre Număr apar A), B) şi C), iar imediat după el apare D), precum şi povestea miresei şi mireiui şi a progeniturii lor degenerate. În plus, C)

dinaintea Numărului şi D) de după Număr fac referiri una la alta; într-adevăr, aserţiunea C) că „vor greşi” se leagă de „vor zămisli copii când nu se cuvine”, iar afirmaţia D) că ei „nu cunosc...” se leagă de faptul întru totul analog al „unirii mireselor şi mirilor când nu trebuie”. (Vezi şi nota următoare.)

Ultimul punct în care trebuie să apăr interpretarea dată de „mine este aserţiunea mea că cei ce *cunosc* Numărul dobândesc prin aceasta putinţa de a influenţa „zămislirea mai bună şi mai rea”. Aceasta, fireşte, nu decurge din afirmaţia lui Platon că Numărul însuşi posedă o asemenea putere; pentru că dacă e corectă interpretarea lui Adam, atunci Numărul reglează naşterile prin faptul că determină o perioadă fixă după care începe cu necesitate degenerarea. Eu susţin însă că referirile lui Platon la „percepţie”, la „greşeala” cârmuitorilor şi la „ignoranţa” lor ca fiind cauze nemijlocite ale erorilor eugenice ar fi fost fără rost dacă n-ar însemna că paznicii, dacă ar fi dispus de o cunoaştere adecvată a metodelor matematice şi pur raţionale, n-ar fi greşit. Aceasta ne obligă însă să considerăm că Numărul are o semnificaţie *tehnică* eugenică şi că cunoaşterea lui reprezintă cheia puterii de a opri degenerarea. (Această concluzie mi se pare a fi singura compatibilă cu ceea ce ştim despre acest gen de superstiţii; toată astrologia, bunăoară, presupune concepţia oarecum contradictorie după care cunoaşterea destinului nostru ne-ar putea ajuta să influenţăm acest destin.)

278

CAPITOLUL 5 – NOTA 39

CAPITOLUL 5 – NOTELE 40 – 45

279

Cred că încercările de a explica Numărul ca fiind altceva decât un tabu secret privitor la procreaţie se datorează refuzului de a-i atribui lui Platon idei atât de puţin rafinate, chiar dacă el le formulează ca atare. Se datorează, altfel spus, tendinţei de a-l idealiza pe Platon.

2) Legat de aceasta, trebuie să mă refer la un articol

al lui A.E. Taylor, „The Decline and Fall of the State în Republic, VIII" *(luând,* N.S. 48, 1939, p. 23 şi urm.) – în acest articol Taylor îl atacă (nedrept, după opinia mea) pe Adam, argumentând astfel împotriva lui: „Este, desigur, adevărat că despre decăderea statului ideal se spune în mod expres în 546 b că începe când cei din clasa cârmuitoare «vor zămisli copii atunci când nu se cuvine». Dar aceasta nu trebuie neapărat să însemne, şi după opinia mea nu înseamnă, că Platon se ocupă de probleme de igienă a reproducerii. Principalul aici este ideea simplă că dacă Statul, ca orice întocmire omenească, poartă în sinea sa germenii propriei disoluţii, aceasta trebuie, firește, să însemne că mai devreme sau mai ffirziu persoanele ce deţin puterea supremă vor ajunge să fie inferioare celor care le-au precedat". (pp. 25 şi urm.) Mie această interpretare mi se pare nu numai de nesusţinut, având în vedere formulările neechivoce ale lui Platon, ci văd în ea un exemplu tipic de încercare de a elimina din scrierile lui Platou asemenea elemente stânjenitoare cum sunt rasismul sau superstiţia. Adam a început prin a nega că Numărul are o semnificaţie eugenică şi prin a susţine că nu este vorba de un „număr nupţial", ci doar de o perioadă cosmologică. Taylor continuă acum prin a nega că Platon ar fi interesat aici în vreun fel de „probleme de igienă a reproducerii". Numai că pasajul din Platon e plin de aluzii la aceste probleme, iar Taylor însuşi admite, cu două pagini mai înainte (p. 23) că „nu se sugerează nicăieri" că Numărul „ar viza altceva decât «zămislirea mai bună şi mai rea»". Şi apoi, nu numai pasajul în cauză, ci şi întreaga *Republică* (similar şi *Omul politic,* îndeosebi 310 b, 310 e) nu conteneşte să releve importanţa „problemelor de igienă a reproducerii". Teoria lui Taylor, după care Platon, vorbind de „odraslă omenească" (sau, cum spune Taylor, despre „lucru plămădit de om") are în vedere *statul* şi că Platon vrea să facă aluzie la faptul că statul este creaţia unui legiuitor uman, mi se pare nesusţinută de textul lui Platon. Întreg pasajul începe cu o referire la lucrurile lumii sensibile şi schimbătoare, la lucrurile care se nasc şi pier

(vezi notele 37 şi 38 la capitolul de faţă), în particular la cele vii, plante şi animale deopotrivă, şi la problemele reproducerii lor, şi apoi, un lucru „plămădit de om" ar însemna, dacă ar fi vizat de Platon într-un asemenea context, un lucru „artificial", care este inferior pentru că e „îndoit îndepărtat" de realitate. (Cf. textul de la notele 20 – 23 la capitolul de faţă şi întreaga Carte X a *Republicii,* până la sfârşitul pasajului 608 b.) Platon nu s-ar fi gândit niciodată că cineva va înţelege prin expresia „lucru plămădit de om" statul perfect, „natural"; ci se aştepta ca cititorul să se gândească la ceva mult inferior (cum ar fi poezia; cf. nota 39 la capitolul 4). Expresia tradusă de Taylor prin „lucru plămădit de om" se traduce de obicei, simplu, prin „odraslă omenească", ceea ce înlătură toate dificultăţile.

3) Presupunând că interpretarea dată de mine pasajului în cauză este corectă, se poate face o sugestie cu intenţia de a pune în legătură credinţa lui Platon în rolul degenerării rasiale cu sfatul dat de el în repetate rânduri ca numărul membrilor clasei guvernante să fie menţinut constant (sfat ce arată că sociologul Platon a înţeles efectul destabilizator al creşterii populaţiei). Modul de gândire al lui Platon, descris în finalul capitolului de faţă (cf. textul de la nota 45; şi nota 37 la capitolul 8), mai cu seamă felul cum el opune monarhul Unic, Minoritatea timocrată, Multiplicităţii celor ce nu alcătuiesc decât o gloată, e posibil să-i fi sugerat credinţa că *o creştere numerică echivalează cu o scădere calitativă.* (Ceva în sensul acesta este într-adevăr sugerat în *Legile,* 710 d.) Dacă această ipoteză este corectă, atunci e foarte posibil ca el să fi tras concluzia *că creşterea populaţiei şi degenerarea rasială sunt interdependente sau chiar că aceasta din urmă este cauza celei dintâi.* Cum creşterea populaţiei a fost în fapt principala cauză a instabilităţii şi disoluţiei societăţilor tribale timpurii din Grecia (cf. notele 6, 7 şi 63 la capitolul 10 şi textul de acolo), această ipoteză ar explica şi de ce credea Platon că „adevărata" cauză era degenerarea rasială (credinţă ce se armonizează cu teoriile

sale generale despre „natură” şi „schimbare”.)

40 – 1) Adam insistă (nota la 546 d 22) că trebuie tradus prin „în mod nepotrivit”, în loc de „când nu trebuie”. Aş observa aici că interpretarea mea e cu totul independentă de acest detaliu de traducere: ea e pe deplin compatibilă cu oricare din traducerile: „În mod nepotrivit”, „greşit”, „când nu trebuie” sau „în afara sorocului potrivit”. (în original, expresia corespunzătoare înseamnă iniţial ceva în genul „contrar măsurii potrivite”; iar în mod curent înseamnă „la vreme nepotrivită”.)

*2) Privitor la remarcile lui Platon despre „încrucişări” şi „amestec” am putea observa că Platon pare să fi fost adeptul unei teorii primitive, dar larg împărtăşite, despre ereditate (răspândită, pare-se, şi astăzi printre crescătorii de cai), după care progenitura este un amestec în doze egale de caractere sau „naturi” ale celor doi părinţi şi că în ea caracterele, firile sau „virtuţile” acestora (rezistenţa fizică, iuţeala etc. sau, potrivit spuselor din *Republica, Omul politic* şi *Legile,* blândeţea, ardoarea, cutezanţa, cumpătarea etc.) se amestecă proporţional cu numărul ascendenţilor (bunici, străbunici etc.) care au posedat aceste caractere. În consecinţă, harta împerecherilor ţine de dozarea judicioasă şi ştiinţifică – matematică sau armonioasă – a firilor. Vezi îndeosebi *Omul politic,* unde meşteşugul regal al cârmuirii statului sau al păstoririi oamenilor este asemuit cu cel al ţesutului şi unde ţesătorul regal trebuie să îmbine cutezanţa şi cumpătarea. (Vezi şi *Republica,* 375 c-e şi 410 e şi urm.; *Legile,* 731 b; şi notele 34 şi urm. la capitolul 4; 13 şi 39 şi urm. la capitolul 8; plus textele respective.) *

41 Privitor la legea platoniciană a revoluţiilor sociale, vezi îndeosebi nota 26 la capitolul 4 şi textul respectiv.

42 Termenul „metabiologie” este folosit de G.B. Shaw, în acest sens, ca desemnare pentru un fel de religie. (Cf. prefaţa la *Back to Methuselah;* vezi şi nota 66 la capitolul 12.)

43 Cf. nota lui Adam la *Republica,* 547 a 3.

44 Pentru o critică a ceea ce eu numesc

„psihologism” în metodologia sociologică, cf. textul de la nota 19 la capitolul 13 şi capitolul 14, unde discut despre psihologismul metodologic, răspândit încă şi acum, al lui Mill.

45 S-a spus de multe ori că gândirea lui Platon nu trebuie înghesuită într-un „sistem”; mă aştept de aceea ca încercările mele din acest alineat (şi nu numai

din el) de a evidenţia unitatea sistematică a gândirii lui Platon, care este evident bazată pe tabloul pitagoreic al opuşilor, să dea prilej la critici. Eu cred însă că o atare sistematizare este o probă necesară a oricărei interpretări. Greşesc cei care cred că n-au nevoie de nicio interpretare şi că pot să „cunoască” un filosof sau opera lui luându-l exact „aşa cum a fost”. Ei nu pot decât să interpreteze, atât omul cât şi opera lui; nefiind însă conştienţi de faptul că interpretează (că, deci viziunea lor este colorată de tradiţie, temperament etc), interpretările lor vor fi inevitabil naive şi necritice. (Cf. şi capitolul 10 – notele 1 – 5 şi 56 – şi capitolul 25.) o interpretare critică îmbracă însă cu necesitate forma unei reconstrucţii raţionale şi nu poate fi decât sistematică; ea e obligată să încerce să reconstruiască gândirea filosofului în cauză ca pe un edificiu coerent. Cf. şi ceea ce spune A.C. Ewing despre Kant (A *Shoit Comentary on Kant's Critique of Pure Reason,* 1938, p. 4): „... trebuie să pornim de la premisa că e improbabil ca un mare filosof să se contrazică întruna, şi ca atare, ori de câte ori există două interpretări, dintre care una îl face pe Kant coerent iar cealaltă incoerent, vom prefera pe prima dacă în mod raţional există o atare posibilitate”. Această remarcă se aplică în mod sigur şi în cazul lui Platon şi chiar interpretării în general.

Note la capitolul 6

1 Cf. nota 3 la capitolul 4 şi textul, îndeosebi finalul alineatului respectiv, în plus, vezi nota 2 – 2) la acel capitol. Referitor la formula*înapoi la natură* vreau să atrag atenţia asupra faptului că Rousseau a fost puternic

influenţat de Platon. Într-adevăr, chiar şi o privire sumară asupra *Contractului social* ne dezvăluie o mulţime de analogii, mai ales cu acele pasaje platoniciene despre naturalism pe care le-am comentat în capitolul precedent. Cf. În special nota 14 la capitolul 9. Există de asemenea o interesantă asemănare între *Republica,* 591 a şi urm. (şi *Gorgias,* 472 e şi urm., unde o idee similară apare într-un context individualist) şi faimoasa teorie rousseau-istă (şi hegeliană) apedepsei. (Barker, *Greek Political Theory,* I, 388 şi urm., subliniază pe drept cuvânt influenţa lui Platon asupra lui Rousseau. El însă nu sesizează puternicul element de romantism din Platon; şi nu toată lumea realizează că romantismul rural care a influenţat atât Franţa cât şi Anglia lui Shakespeare prin intermediul *Arcadiei* lui Sânazzaro îşi are obârşia în păstorii dorieni ai lui Platon; cf. notele 11 – 3), 26 şi 32 la capitolul 4 şi nota 14 la capitolul 9.)

2 Cf. R.H.S. Crossman, *Plato To-Day,* (1937), 132; următorul citat este de la p. 111. Această interesantă carte (ca şi lucrările lui Grote şi F. Gomperz) m-a încurajat mult să dezvolt vederile mele destul de neortodoxe despre Platon şi să-i secondez în concluziile lor mai degrabă dezagreabile. Pentru citatele din C.E.M. Joad, cf. al său *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661 şi 660. Ar putea fi menţionate aici şi foarte interesantele remarci privind ideile lui Platon despre dreptate, făcute de C.L. Stevensonân articolul său „Persuasive Definitions" *(Mind,* N.S., vol. 47, 1938, pp. 331 şi urm.).

3 Cf. Crossman, *op. cit., Ybi* şi urm. Următoarele două citate sunt din Field, *Plato* etc, 91; pentru remarci similare cf. Barker, *Greek Political Theory* etc. (vezi nota 13 la capitolul 5).

(idealizarea lui Platori a jucat un rol considerabil în dezbaterile privind autenticitatea diferitelor lucrări ce ni s-au transmis sub numele său. Multe din ele au fost respinse de unii critici pentru simplul motiv că cuprind pasaje ce nu

se potrivesc cu viziunea lor idealizantă despre Platon. O expresie destul de naivă şi totodată tipică a acestei atitudini se găseşte în „Nota introductivă" a lui Davies şi Vaughan (cf. ediţia Golden Treasury a *Republicii,* p. VI): „Nu cumva dl Grote în zelul său de a-l da jos pe Platon de pe supraomenescul lui piedestal îi atribuie cu prea mare uşurinţă compuneri ce au fost socotite nedemne de un filosof atât de divin?" Aceşti autori par a nu-şi da seama că judecata lor despre Platon trebuie să depindă de ceea ce acesta a scris, şi nu viceversa; şi că dacă aceste compuneri sunt autentice şi în acelaşi timp nedemne, înseamnă că Platon n-a fost un filosof chiar atât de divin cum presupun dânşii.

4 Formularea a) rivalizează cu una a lui Kant, care descrie o *(. constituţie reapţăicn* fiind „o constituţie ce realizează *maximum de libertate posibilă* a *indivizilor umani,* prin formularea legilor în aşa fel încât *libertatea fiecăruia să poată coexista culibertatea tuturor celorlalţi". (Critica raţiunii* pure2, 373); vezi şi a sa *Teorie a dreptului,* unde spune: „Dreptul (sau justiţia) este totalitatea condiţiilor care sunt n-cRsarp pentru ca alegerea liberă a fiecăruia să poată i rii li! ţ p g p coexista cu cea a oricui altcuiva, în conformitate cu o lege generală a libertăţii". Kant credea că acesta a fost scopul urmărit de Platon în *Republica;* de unde putem vedea că el a fost unul din numeroşii filosofi care ori s-au lăsat înşelaţi de Platon, ori l-au idealizat atribuindu-i propriile lor idei umanitare. Fie-mi îngăduit să remarc, în această ordine de idei, că liberalismului înflăcărat al lui Kant i se dă prea puţină atenţie în scrierile de filosofie politică engleze şi americane (în pofida lucrării lui Hastie, *Kant's Principles of Politics).* Foarte des se afirmă despre el că este un precursor al lui Hegel; având însă în vedere că a recunoscut în romantismul lui Herder ca şi în cel al lui Fichte o doctrină diametral opusă propriei sale doctrine, o asemenea afirmaţie îi face lui Kant o crasă nedreptate şi nu încape îndoială că el ar fi dezavuat-o în mod categoric. Uriaşa influenţă a hegelianismului este cea care a dus la

acceptarea acestor afirmaţii, după mine total greşite.

5 Cf. textul de la notele 32/33 la capitolul 5.

6 Cf. textul de la notele 25 – 29 la capitolul 5. Citatele date în acest alineat sunt din: 1) *Republica,* 433 a; 2) *Republica,* 434 a/b; 3) *Republica,* 441 d. Legat de ormulareajilatgnicianã din primul citat, „am spus de mai multe ori", cf. şi, mai ales, *Republica,* 397 e, unde teoria dreptăţii este pregătită cu grijă, şi, fireşte, *Republica,* 369 b-o, pasaj citat în textul de la nota 29, capitolul 5. Vezi şi notele 23 şi 40 la capitolul de faţă.

7 După cum am arătat în capitolul 4 (nota 18 şi textul şi nota 29), Platon nu vorbeşte mult despre sclavi în *Republica,* deşi atât cât spune este destul de grăitor, el risipeşte însă orice dubiu cu privire la atitudinea sa în *Legile* (cf. Îndeosebi articolul lui G.R. Morrow din *Mind,* citat în nota 29 la capitolul 4).

8 Citatele sunt din Barker, *Greek Political Theory,* I, p. 180. Barker afirmă (pp. 176 şi urm.) că „dreptatea platoniciană" este „dreptate socială" şi relevă corect natura ei holistă. El menţionează (178 şi urm.) că această formulă ar putea fi eventual critkată pentru că „nu... atinge esenţa a ceea ce oamenii înţeleg îndeobşte prin dreptate", şi anume „un principiu pentru reglementarea ciocnirilor dintre voinţe", adică dreptatea întrucât îi priveşte pe indivizi. El

crede însă că „o asemenea obiecţie este irelevantă" şi că ideea lui Platon „nu ţine de drept" „ci reprezintă „o concepţie despre moralitatea socială" (179); şi spune mai departe că modul acesta de a trata dreptatea corespundea, într-un fel, ideilor greceşti curente despre dreptate: „Dând dreptăţii acest sens, Platon nu se îndepărta mult de ideile curente din Grecia". El nici nu menţionează măcar că există dovezi ce atestă contrariul, aşa cum arătăm aici în notele următoare şi în text

9 Cf. *Gorgias,* 488 e şi urm.; pasajul este citat mai complet şi discutat mai jos în secţiunea VIII (vezi nota 48

la capitolul de faţă şi textul de acolo). Pentru teoria aristoteliciană a sclaviei vezi nota 3 la capitolul 11 şi textul respectiv. Citatele din Aristotel reproduse în acest paragraf sunt: 1) şi 2) din *Etica nicom.,* V, 4, 7 şi 8; 3) *Politica,* III, 12, 1 (1282 b; vezi şi notele 20 şi 30 la capitolul de faţă. Pasajul conţine o referire la *Etica nicom.);* 4) *Etica nicom.,* V, 4, 9; 5) *Politica,* IV, (VI), 2 – 1 (1317 b). În *Etica nicom.,* V, 3, 7 (cf. şi *Pol,* III, 9, 1; 1280 a), Aristotel menţionează de asemenea că semnificaţia „dreptăţii" variază în statele democratice, oligarhice, şi aristocratice. În conformitate cu ideile, lor diferite despre „merit".

Pentru tvederile lui Platon. din *Legile,* dispreţ *şi Egalitatea poli*vezi îndeosebi pasajul despre cele două feluri de egalitate *(Legile,* 757 b-d) citat mai jos la 1). Pentru faptul, menţionat aici în text, că nu numai virtutea şi naşterea, ci şi averea (ba chiar şi statura şi frumuseţea chipului) ar trebui să conteze în distribuirea onorurilor şi a prăzii de război, vezi *Legile,* 744 e, pasaj citat şi în nota 20 – 1) la acest capitol, unde sunt discutate şi alte pasaje relevante.

1) În *Legile,* 757 b-d, Platon discută despre „două feluri de egalitate". „Una este egalitatea în măsură, greutate sau număr [adică egalitatea numerică sau aritmetică]; dar cea mai adevărată şi mai bună egalitate... distribuie mai mult celui mai mare şi mai puţin celui mai mic, dând fiecăruia măsura ce i se cuvine, *în conformitate cu natura...* Acordând onoare mai mare celor ce au mai multă virtute şi mai puţină celor inferiori în privinţa virtuţii şi creşterii, ea *împarte fiecăruia ceea ce se cuvine, conform acestui principiu al proporţiilor [raţionale].* Şi tocmai aceasta este ceea ce trebuie să numim «dreptate politică». Şi oricine ar fi să întemeieze un stat trebuie să aşeze aceasta ca unic scop al legislaţiei sale... numai această dreptate care, cum spuneam, este *egalitatea naturală* şi care se împarte, după cum cere situaţia, între inegali". Această a doua egalitate, care constituie ceea ce Platon numeşte aici „dreptatea politică" (iar Aristotel, „dreptatea distributivă") şi care este descrisă de Platon (şi

Aristotel) drept „egalitate proporţională” – cea mai adevărată, mai bună şi mai naturală egalitate – a fost mai târziu numită „geometrică” (*Gorgias,* 508 a; vezi şi 465 b/e, şi Plutarh, *Moralia,* 719 b şi urm.) ca opusă democraticei şi inferioarei egalităţi „aritmetice”. Asupra acestei identificări pot să arunce oarecare lumină remarcile de la 2).

2) Conform tradiţiei (vezi *Coom. În Arist. Graeca, pars XV,* Berlin, 1897, pp. 117, 29 şi *pars* XVIII, Berlin, 1900, pp. 118, 18) deasupra uşii Academiei lui Platon stătea o inscripţie cu următorul conţinut: „În casa mea să nu intre cine nu ştie geometrie!” Eu presupun că semnificaţia acestei inscripţii nu consta doar în sublinierea importanţei studiilor matematice, ci că ea voia să spună: „Aritmetica (adică, mai precis, teoria pitagoreică a numărului) nu este

de-ajuns; trebuie să cunoşti geometria!” Şi voi încerca să schiţez aici raţiunile care mă fac să cred că această din urmă formulare rezumă adecvat una din cele mai importante contribuţii ale lui Platon la ştiinţă. Vezi şi Anexa, p. 540.

După cum se consideră îndeobşte astăzi, tratamentul pitagoreic timpuriu al geometriei se folosea de o metodă asemănătoare întrucâtva cu ceea ce astăzi se cheamă „aritmetizare”. Geometria este tratată ca parte a teoriei numerelor întregi (sau „naturale”, adică a numerelor compuse din monade sau „unităţi indivizibile”; cf. *Republica,* 525 e) şi a, Jogoi” lor lor, adică a proporţiilor lor „raţionale”. De exemplu, triunghiurile dreptunghice pitagoreice erau cele ale căror laturi formau asemenea proporţii raţionale. (Ca exemple avem 3: 4: 5; sau 5: 12: 13. O formulă generală atribuită lui Pitagora era: 2 n + l: 2 n (n + l): 2 n (n + 1) + 1. Dar această formulă, derivată din „gnomon”, nu este suficient de generală, după cum o arată exemplul 8: 15: 17. G formulă generală din care cea pitagoreică se poate obţine punând în = n + l, este

aceasta: m2-n2: 2 mn: $m^2 + n2$ (unde m-n). Cum această formulă este o consecinţă imediată a aşa-numitei „Teoreme a lui Pitagora" (luată împreună cu acel gen de algebră ce pare să fi fost cunoscută pitagoreicilor timpurii), şi cum ea era, pesemne, necunoscută nu numai lui Pitagora, ci chiar şi lui Platon (care, potrivit lui Produs, propusese o altă formulă insuficient de generală) se pare că „Teorema lui Pitagora" nu era cunoscută, în forma ei generală, nici lui Pitagora, nici chiar lui Platon. (Un punct de vedere mai puţin radical asupra acestei chestiuni este expus de F. Heath în *A History of Greek Mathematics,* 1921, vol. I, pp. 80 – 82. Formula numită de mine aici „generală" este în esenţă cea a lui Euclid; ea se poate obţine din formula inutil de complicată dată de Heath la p. 82 obţinând mai întâi cele trei laturi ale triunghiului şi înmulţindu-le cu *2/mn,* iar apoi substituind în rezulta*t* m şi *n* în locul lui *p* şi *q.)*

Descoperirea iraţionalităţii rădăcinii pătrate din doi (la care Platon face aluzie în *Hippias maior* şi în *Menon;* cf. nota 10 la capitolul 8; vezi şi Aristotel, *Anal. Priora,* 41 a 26 şi urm.) a ruinat programul pitagoreic de „aritmetizare" a geometriei şi odată cu el, pare-se, însăşi vitalitatea Ordinului pitagoreic. Tradiţia conform căreia această descoperire a fost ţinută la început secretă are, după cât se pare, în sprijinul ei faptul că Platon încă numeşte iraţionalul la început „arrhetos", adică secretul, misterul de nerostit; cf. *Hippias maior,* 303 b/e; *Republica,* 546 c. (Un termen folosit mai iârziu este „incomensurabil"; cf. *Theaitetos,* 147 e şi *Legile,* 820 c. Termenul *alogos* pare-se că se întâlneşte mai înfii la Democrit, care a scris două cărţi *Despre linii iraţionale şi atomi* (sau *şi corpurile pline),* ce s-au pierdut; Platon cunoştea termenul, după cum o dovedeşte aluzia sa oarecum nerespectuoasă, din *Republica,* 534 d, la titlul lui Democrit, dar el însuşi nu l-a folosit niciodată ca sinonim pentru „arrhetos". Prima utilizare atestată şi indubitabilă în acest sens se găseşte în Aristotel, *Anal. Post.,* 76 b 9. Vezi şi T. Heath, *op. cit.,* vol. I, pp. 84 şi urm., 156 şi urm.).

Se pare că eşecul programului pitagoreic, adică al metodei aritmetice în geometrie, a dus la dezvoltarea metodei axiomatice a lui Euclid, adică a unei noi metode menită pe de o parte să salveze de la prăbuşire ceea ce putea fi salvat (inclusiv metoda demonstraţiei raţionale) iar pe de alta să accepteire

ductibilitatea geometriei la aritmetică. Presupunând toate acestea, ar apărea extrem de probabil că Platon a jucat un rol de maximă importantă în trecerea de la mai vechea metodă pitagoreică la cea a lui euclid – în fapt, că Platon a fost unul *din primii care au dezvoltat o metodă specific geometrică*. În scopul de a recupera ceea ce putea fi recuperat din pitagoreismul eşuat şi a preveni pierderi şi mai mari. O bună parte din ceea ce spun aici trebuie considerat drept o ipoteză istorică foarte nesigură, dar o anumită confirmare se poate găsi în Aristotel, *Anal. Post,* 76 b 9 (pasaj menţionat ceva mai sus), mai ales dacă se compară acest text cu *Legile,* 818 e, 895 e (par şi impar) şi 819 e/820 a, 820 e (incomensurabilii). Pasajul sună astfel: „aritmetica acceptă înţelesul de nepereche şi pereche, pătrat şi cub; geometria, pe acela de incomensurabil ori de linie frântă ori curbă". (Cf. *Anal. Priora,* 41 a 26 şi urm., 50 a 37. Vezi şi *Metafizica,* 983 a 20, 1061 b 1 – 3, unde problema iraţionalităţii este tratată ca şi cum ar constitui *propriul* geometriei, şi 1089 a, unde, la fel ia în *Anal. Post,* 76 b 40, întâlnim o aluzie la metoda „puterilor" din *Theaitetos,* 147 d.) Marele interes al lui Platon pentru problema iraţionalităţii se vădeşte mai ales în două din pasajele menţionate mai sus, *Theaitetos,* 147 e – 148 a, şi *Legile,* 819 d – 822 d, unde Platon declară că îi este ruşine că grecii nu şi-au dat seama îndeajuns de marea problemă a mărimilor incomensurabile.

În ce mă priveşte, sugerez că „Teoria corpurilor primare" (din *Timaios,* 53 e – 62 e, şi poate chiar până la 64 a; vezi şi *Republica,* 528 b-d) făcea parte diivăspunsul lui Platon la această provocare. Această teorie păstrează,

pe de o parte, caracterul atomist al pitagoreismuluiunităţile indivizibile („monadele”) care joacă un rol şi în şcoala atomiştiloriar pe de altă parte introduce iraţionalele (rădăcinile pătrate din doi şi din trei) a căror admitere în lume devenise inevitabilă. Teoria face acest lucru luând două din triunghiurile dreptun-ghice şocante – pe cel ce reprezintă o jumătate dintr-un pătrat şi încorporează rădăcina pătrată din doi, şi pe cel ce reprezintă jumătatea unui triunghi echilateral şi încorporează rădăcina pătrată din trei) drept unităţi/din care se conv pune tot restul. Într-adevăr, despre doctrina potrivit căreia aseste două triunghiuri iraţionale sânflirrrite! ei (peras; cf. *Menon,* 75 d – 76 a) (Formelor tuturor corpurilor fizice elementare se poate spune că reprezintă una din doctrinele fizice centrale din *Timaios.*

Toate acestea par să sugereze că avertismentul dat celor fără cunoştinţe de geometrie (o aluzie la acest avertisment se găseşte, pesemne, în *Timaios,* 54 a) e posibil să fi avut sensul mai specific menţionat adineauri şi să fi stat în legătură cu convingerea că geometria este, ca importanţă, superioară aritmeticii. (Cf. *Timaios,* 31 c.) Ceea ce, latându-l său, ar explica de ce „egalitatea proporţională” a lui Platon, despre care el spunea că este un lucru mai aristocratic decât democratica egalitate aritmetică sau numerică, a fost mai târziu identificată cu „egalitatea geometrică” menţionată de Platon în *Gorgias,* 508 a (cf. nota 48 la capitolul de faţă) şi de ce aritmetica şi geometria erau asociate (de către Plutarh, de exemplu) cu democraţia şi, respectiv, cu aristocraţia spartană, în pofida faptului, atunci pesemne dat uitării, că pitagoreicii avuseseră, ca şi Platon însuşi, o mentalitate la fel de aristocratică; că programul lor punea accentul pe aritmetică; şi că, în limbajul lor, „geometrică” era numele unui amimjţigl de proporţie numerică (adică aritmetică).

CAPITOLUL 6 – NOTA 9

285

3) în *Timaios* Platon are nevoie pentru construirea Corpurilor primare de un Pătrat elementar şi un Triunghi

echilateral elementar. Acestea două sunt compuse, la rândul lor, din două feluri de triunghiuri *subelementare* (şemt pătratul ce încorporează V2 şi, respectivtsemi-echilateralul, se încorporează V5. S-a discutat mult de ce a ales el aceste două triunghiuri subelementare, în locul Pättatului şi al Triunghiului echilateral înseşi; s-a discutat de asemenea – vezi mai jos punctul 4) – despre motivele care l-au făcut să construiască Pătratele sale elementare dmjjas Oejmjărrâte-şub-ejneatarej în loc de două, iar – = pâriiir-hiul echilateral elementar din/şase semiechilaterale şub-eleme Titarellân loc de două. (Vezi primele două din cele trei figuri de mai jos.)

O, Privitor la prima din aceste două întrebări, pare-se că mai toţi comentatorii pierd din vedere faptul că Platon, atât de viu interesat de problema iraţionalităţii, nu s-ar fi oprit asupra celor două iraţionale V2 şi V3 (pe care le menţionează explicit în 54 b) *dacă n-ar fi ţinut neapărat să introducă tocmai aceste două iraţionale ca elemente ireductibile în lumea sa.* (Cornford, *Plato's Cos-mology,* pp. 214 şi 231 şi urm., discută pe larg cele două chestiuni, dar soluţia comună pe care o oferă la ambele – „ipoteza" sa, cum îi spune el la p. 234 – mi se pare total inacceptabilă; dacă Platon ar fi urmărit să obţină o „gradare" în sensul discutat de Cornford – de notat că la Platon nu se găseşte nicio aluzie că ar exista ceva mai mic decât ceea ce Cornford numeşte „gradul B" – ar fi fost suficient să se împartă în două *Laturile} Pătratelor elementare-i* ale *Echilateralelor* elementare) a ceea ce Cornford numeşte „gradul B", construind pe fiecare din acestea din câte patru figuri elementare *ce nu conţin nicio iraţionalitate.)* Dacă însă Platon a ţinut neapărat să introducă aceste iraţionalităţi în lume, drept laturi ale triunghiurilor subelementare din care se compune tot restul, trebuie că era convins că în acest fel putea să rezolve o problemă; iar problema era – sugerez eu – aceea a „naturii (comensurabililor şi) incomensurabililor" *(Legile,* 820 c). E clar că această problemă era deosebit de greu de rezolvat pe baza unei cosmologii ce apela la idei aomiste sau

similare acestora, dat fiind că iraţionalele nu sunt multipli ai nici unei unităţi capabile să măsoare mărimi raţionale; dacă însă unităţile de măsură înseg-conţin laturi în „rapoarte iraţionale”, atunci marele paradox ar putea-Tezolva pentru că arunci ele pot să le măsoare pe amândouă, iar existenţa iraţionalelor înceta să mai fie de neînţeles sau „iraţională”.

Platon ştia însă că există *şi* altejraţionale în afară de V2 şi V3, pentru că menţionează în *Theaitetos* descoperirea unui şir infinit de rădăcini pătrate iraţionale (el vorbeşte, în 148 b, şi de „consideraţii similare pentru volume”, dar aceasta nu vizează neapărat rădăcinile cubice, putându. -se referi şi la diagonala jaibică, adică la \ 3); şi menţionează de asemenea în *Hippias maior* (303 b-o; cf. Heath, *op. cit.,* 304) faptul că adunând (sau compunând altfeli iraţionala, şi prit qbtinejjite numere iraţionale (dar şi numere raţionale – probabil o aluzie la faptul că, de exemplu, 2 minus V2 este număr iraţional; pejifru ci adunând acest număr cu V2 obţinem, fireşte, un număr raţional). Având în vedere aceste circumstanţe, rezultă că dacă Platon a vrut să rezolve problema iraţionalităţii introducând triunghiurile sale elementare, trebuie că a crezut că toate numerele iraţionale (sau cel puţin multiplii lor) se pot compune adunând a) unităţi; b) V2; c) V5; şi multipli ai acestora. O asemenea credinţă ar fi fost, fireşte, eronată, dar

avem toate temeiurile să considerăm că pe atunci nu exista nicio demonstraţie că ea este eronată; iar propoziţia că există numai două feluri de iraţionalităţi atomice – jiagonalele pătratelor şi ale cufeurilor – şi că toate celelalte iraţionalităţi sunt comensurabile relativ la a) unitate; b) V2; şi c) V3 are o anume

Pătratul elementar al lui Platon, compus din patru triunghiuri dreptun-ghice isoscele subelementare

Echilateralul elementar al lui Platon, compus din şase triunghiuri drept-unghice scalene subelementare r (V3 +

V3)

Dreptunghiul ABCD are o arie ce depăşeşte pe cea a cercului cu mai puţin de 11/2 la mie plauzibilitate, dacă ţinem cont de caracterul relativ al iraţionalităţilor. (Am în vedere faptul că putem spune cu egală îndreptăţire că diagonala unui pătrat cu latura unitate este iraţională sau că latura unui pătrat cu diagonala unitate este iraţională. Trebuie să ne amintim, de asemenea, că Euclid, în Cartea X, def. 2.

CAPITOLUL 6 – NOTA 9

287

spune încă despre rădăcinile pătrate incomensurabile că sunt „comensurabile prin pătratele lor”.) Este deci perfect posibil ca Platon să fi crezut în această propoziţie, deşi n-avea cum să posede o demonstraţie valabilă pentru conjectura sa. (După toate aparenţele, Euclid este primul care a demonstrat falsitatea propoziţiei în cauză.) Or, există neîndoielnic o referire la o conjectură nedemonstrată, tocmai în pasajul din *Timaios* unde Platon vorbeşte despre raţiunea alegerii triunghiurilor sale subelementare, pentru că el scrie *(Timaios,* 53 e/d): tnajp triunghiurile se obţin din două, care au fiecare câte un unghi drept...; dintre aceste triunghiuri, unul (şemi-pătratul) are pe fiecare latură o jumătate de unghi drept... şi laturi egale; celălalt (scalenul) ... are laturile inegale. Pe acestea două le asumăm ca principii prime... conform unei explicaţii ce combină probabilitatea (sau conjectura plauzibilă) cu necesitatea (demonstraţia). Principii ce sunt şi mai îndepărtate decât acestea le ştie cerul şi acei oameni ce se bucură de favoarea txmini ” Iar mai departe, după ce a explicat că există un număr nesfârşit de triunghiuri scalene, dintre care trebuie alese „cele mai bune”, şi după ce precizează că el consideră drept cele mai bune triunghiurile semiechilaterale, Platon spune *(Timaios,* 54 a/b; Cornford a trebuit să ajusteze pasajul, pentru a se potrivi cu interpretarea lui; cf. nota sa 3 la p. 214): „Ar fi o poveste prealungă să explicăm care este raţiunea; dacă însă cineva pune acest lucru la probă şi

dovedeşte că are această proprietate, lui i se cuvin laurii şi toată bunăvoinţa noastră”. Platon nu spune clar ce înseamnă „această proprietate”; este vorba negreşit de o proprietate matematică (demonstrabilă sau infir inabilă) ce oferă justificarea că, odată ales triunghiul ce încorporează pe V5, alegerea celui ce încorporează pe V3 este „cea mai bună”; şi cred că, având în vedere consideraţiile de mai înainte, proprietatea vizată de el era presupusa raţionalitate relativă a celorlalte numere iraţionale – relativă, cum am văzut, la unitate şi la rădăcinile pătrate din doi şi din trei.

4) Un temei în plus pentru interpretarea noastră, deşi unul pentru care nu găsesc în textul lui Platon probe suplimentare, s-ar putea degaja din următoarea consideraţie. E un lucru curios că V2 + V3 aproximează foarte bine numărul *n.* (Asupra acestui fapt mi-a atras atenţia, într-un context diferit, W. Marinelli.) Diferenţa în plus estejznicJLdelL004 ijidjejynai puţin de 1 1/2 la mie din Jt, şi avem motive să credem că nu s-a demonstrat existenţa unei margini superioare mai bune pentru *re* Un fel de explicaţie a acestui fapt curios este că el decurge din aceea că medfa aritmetică a ariilor hexagonului circumscris şiocto-gonului înscris este o bună aproximaţie a ariei cercului. Or, se pare, pe de o parte, că Bryson opera cu poligoane circumscrise şi înscrise (cf. Heath, *op. cit.,* 224), iar pe de altă parte ştim (din *Hippias maior)* că Platon se interesa de adunarea numerelor iraţionale, încât trebuie că a făcut adunarea V5 + V3. Există, aşadar, două moduri în care Platon putea să afle egalitatea aproximativă V2 + V3 =» it, cel de-al doilea fiind aproape inevitabil. Pare o ipoteză plauzibilă că Platon cunoştea această egalitate, dar nu era în măsură să demonstreze dacă era o egalitate strictă sau doar o aproximaţie.

Dacă însă lucrurile stau aşa, atunci pare-se că putem găsi răspunsul la „cea de-a doua întrebare” menţionată mai înainte, în cadrul punctului 3) – aceea de a şti de ce Platon compunea pătratul său elementar din patru triunghiuri (semipătrate) jiih-pipmfntaiejn loc de două, iar

triunghiul său echilateral elementar

din şase triunghiuri (semiechilaterale) subelementare, în loc de două. Dar a ne uităm la primele două dintre cele trei figuri de mai sus, vedem că această construcţie pune în evidenţă centrul cercurilor circumscris şi înscris şi, în ambele cazuri, razele cercului circumscris. (În cazul triunghiului echilateral, apare şi raza cercului înscris; se pare însă că Platon a avut în minte pe cea a cercului circumscris, deoarece pe aceasta o menţionează atunci când descrie drept „diagonală" metoda de compunere a triunghiurilor echilaterale; e… *Timaios,* 54 d/e; cf. şi 54 b.)

Dacă desenăm aceste două cercuri circumscrise sau, mai precis, dacă înscriem pătratul elementar şi echi1 atbţii. liil RIR – înefitnr într-un cerc de rază r, constatăm că suma laturilor acestor două figuri aproximează ttc cu alte cuvinte, construcţia lui Platon sugerează una din cele mai simple soluţii de aproximare aleţcyadraiujii cercuim Odupă cum se vede din cele trei figuri ale noastre. Având în vedere toate acestea, e foarte posibil ca menţionată conjectură a lui Platon şi oferta sa de lauri şi „toată bunăvoinţa noastră", citate mai sus la punctul *3),* să fi vizat nu doar problema-generală a-comensurabilităţii iraţionalelor, ci şi problema specială dacă V2 + V5 ne dă cvadratura cercululunuate.

Ţin să subliniez încă o dată că nu cunosc vreo dovadă că Platon avea în minte exact lucrul acesta; dacă luăm însă în considerare dovezile indirecte, poate că ipoteza nu va părea prea extravagantă. Mie nu mi se pare mai extravagantă decât cea a lui Cornford; iar dacă e cumva adevărată, oferă o explicaţie mai bună a pasajelor în cauză.

5) Dacă are vreo îndreptăţire susţinerea mea, dezvoltată la punctul 2) al notei de faţă, că inscripţia lui Platon însemna „Aritmetica nu-i de ajuns; trebuie să cunoşti geometria!" şi teza mea că această subliniere platonicâknă era legată de *I*descoperirea jraţionalităţii

rădăcinilorjpâttrate din *1* şi din 3. atunci aceasta nu poate să nu arunce oarecare lumină asupra Teoriei Ideilor şi asupra mult disputatelor relatări ale lui Arjs. fi tp1 S-ar explica, astfel, de ce, dată fiind această descoperire, concepţia pitagoreică după care lucrurile (formele, configuraţiile) sunt numere, iar ideile morale sunt rapoarte de numere, trebuia să dispară – fiind. Înlocuită, bunăoară, ca în *Timaios,* prin doctrina că formdeelemeaâaie-a u limitele („peras"; cf. pasajul din *Menon,* 75 d – 76 a, menţionat mai înainte) sau formele sau ideile lucrurilor sunt triunghiuri. S-ar explica totodată de ce, cu o generaţie mai târziu, Academia a putut să revină la doctrina pitagoreică. Odată trecut şnent pinvncqţie descoperirea iraţionalităţii, matematicienii au început să se obişnuiască cu idecă că, până la urmă, *iraţionalele treburg sălie – iijdejiumere,* întrucât stăteau îalgşlaliij-ejneataee de mal mare sau mai mic cu alte numere (raţionale). Odată atins acest stadiu, raţiunile invocate împotriva pitagoreismului au dispărut, deşi teoria că formele sunt nimjere Sau rapoarte de numere însemna, dup3 (admiterea jrationalefoanceva diferit de ceea ce însemnase înainte (lucru a cărui importanţă nu a fost, poate, sesizată îndeajuns de aderenţii noii teorii).*

10 Binecunoscuta imagine a lui Themis ca legată la ochi, adică indiferentă la poziţia socială a justiţiabilului, şi ţinând într-o mână balanţa, adică împărţind egalitatea sau cântărind pretenţiile şi interesele indivizilor aflaţi în litigiu, este o reprezentare simbolică a ideii egalitare de dreptate. Această reprezentare nu poate fi însă utilizată aici ca argument în favoarea tezei că o atare idee ar fi fost curentă pe vremea lui Platon; căci, după cum prof.

CAPITOLUL 6 – NOTELE 11 – 14

289

E. H. Gombrich a avut amabilitatea să mă informeze, imaginea în cauză datează din Renaştere, fiind inspirată de un pasaj din scrierea lui Plutarh *de Iside et Osiride,* nu însă din Grecia clasică.

Pe de altă parte, imaginea lui Dike cu balanţa este

clasică (pentru o asemenea imagine, datorată lui Timochares, la o generaţie după Platon, vezi R. Eisler, *tte Royal Alt of Astrology,* 1946, pp. 100, 266 şi Planşa 5) şi datează probabil de la identificarea de către Hesiod a constelaţiei Fecioarei cu Dike (datorită balanţei învecinate). Având în vedere şi celelalte dovezi prezentate aici pentru a învedera asocierea Dreptăţii, a lui Dike, cu egalitatea distributivă, balanţa semnifică probabil acelaşi lucru ca în cazul lui Themis.*

11 *Republica,* 440 c-d. Pasajul se încheie cu o metaforă caracteristică a câinelui de pază: „Până ce... precum păţesc câinii din partea păstorilor, ar fi chemat şi îmblânzit de către propria-i raţiune?" Cf. nota 32, 2) la capitolul 4.

12 Platon, în fapt, spune implicit acest lucru atunci când îl prezintă de două ori pe Socrate oarecum indecis încotro ar urma să continue căutarea dreptăţii. (Cf. 368 b şi urm., 432 b şi urm.)

13 Adam de bună seamă pierde din vedere (sub influenţa lui Platon) teoria egalitară în nota sa la *Republica,* 331 e şi urm., unde spune, probabil corect, că „punctul de vedere după care Dreptatea constă în a face bine prietenilor şi rău duşmanilor reflectă fidel moralitatea greacă dominantă". El greşeşte însă atunci când adaugă că acesta era „un punct de vedere cvasi-universal"; spunând aceasta, el uită propriile sale dovezi (nota la 561 e 28) ce arată că egalitatea în faţa legii („isonomia") „era revendicată orgolios de către democraţie". Vezi şi notele 14 şi 17 la capitolul de faţă.

Una din referirile cele mai vechi (dacă nu cea mai veche) la „isonomie" se găseşte într-un fragment datorat medicului Alcmaeon (începutul secolului V; vezi Diels5, cap. 24, fr. 4); acesta vorbeşte despre isonomie ca despre o condiţie a sănătăţii şi o opune „monarhiei" – dominaţiei unuia asupra multora. Avem aici o teorie politică a corpului omenesc sau, mai precis, a fiziologiei umane. Cf. şi nota 32 la cap. 5 şi nota 59 la cap. 10.

14 O referire la *egalitate* (asemănătoare celei din

Gorgias, 473 e/d; vezi şi continuarea notei de faţă, precum şi nota 47 la acest capitol) se face în cuvântarea lui Glaucbn din *Republica,* 359 e; dar problema nu mai este reluată acolo. (Privitor la acest pasaj, cf. nota 50 la capitolul de faţă.)

În atacul ofensator al lui Platon la adresa democraţiei (vezi textul de la notele 14 – 18, capitolul 4) apar trei referiri glumeţe şi dispreţuitoare la egalitarism. *Prima* este o remarcă în sensul că democraţia „împarte egalitatea deopotrivă celor egali şi celor inegali" (558 e; cf. nota lui Adam la 558 e 16; vezi şi nota 21 la capitolul de faţă); remarca se vrea o critică ironică. (Egalitatea a fost pusă în legătură cu democraţia mai înainte, cu prilejul descrierii revoluţiei democratice; cf. *Rep.,* 557 a, pasaj citat în textul de la nota 13, capitolul 4.) *A doua* îl caracterizează pe „omul democratic" ca unul ce-şi satisface toate dorinţele „în mod egal", indiferent dacă sunt bune sau rele; drept care este numit „om ce ţine la egalitate" („isonomist"), aluzie în doi peri la ideea „legilor egale pentru toţi" sau a „egalităţii în faţa legii" („isono-miei"; cf. notele 13 şi 17 la capitolul de faţă). Acest calambur apare în *Republica,* 561 e. Drumul pentru el era deja pavat, deoarece cuvânrul „egal" fusese

folosit deja în trei rânduri (*Rep.,* 561 b şi c) pentru a caracteriza atitudinea cuiva pentru care toate dorinţele şi capriciile sunt „egale". Cea de a *treia* înţepătură ieftină de acest fel este un apel la imaginaţia cititorului, tipic şi pentru propaganda actuală de acest fel: „Iar câtă libertate mai apare în relaţiile soţiilor cu soţii şi a soţilor cu soţiile, aproape că am uitat să mai pomenim" (*Rep.,* 562 b).

Pe lângă mărturiile privitoare la importanţa egalitarismului menţionate aici (şi în textul de la notele 9 – 10 la capitolul de faţă), trebuie să luăm în considerare îndeosebi mărturia lui Platon însuşi din 1) *Gorgias,* unde scrie (488 e/489 a; vezi şi notele 47, 48 şi 50 la capitolul de faţă): „Nu cumva tocmai cei mulţi (adică, aici: majoritatea

poporului) sunt cei ce consideră… că este drept ca oamenii să fie egali…?" 2) *Menexenos* (238 e – 239 a; vezi nota 19 la capitolul de faţă şi textul respectiv). Pasajele din *Legile* referitoare la egalitate sunt ulterioare celor din *Republica* şi nu pot fi folosite ca o dovadă că Platon era conştient de această problemă atunci când scria *Republica;* vezi însă textul de la notele 9, 20 şi 21 la capitolul de faţă.

15 Platon însuşi zice, legat de cea de a *treia* remarcă (563 b; cf. nota anterioară): „Să spunem oare tot ce ne stă pe limbă?"; vrând, pesemne, să dea astfel de înţeles că nu vede niciun motiv să se abţină de la gluma respectivă.

16 Cred că versiunea din Tucidide (II, 37 şi urm.) a cuvântării lui Pericle poate fi considerată practic autentică. După toate probabilităţile, Tucidide a fost de faţă la rostirea cuvântării; şi, oricum, el ar fi reconstituit-o cât mai fidel cu putinţă. Avem multe temeiuri să credem că pe atunci nu era un lucru ieşit din comun ca cineva să înveţe chiar pe de rost o cuvântare a altcuiva (cf. *Phaidros* al lui Platon), iar o reconstituiie fidelă a unei cuvântări de acest fel nu e, în fond, atât de grea cum am putea crede. Platon cunoştea cuvântarea lui Pericle, luând drept autentică fie versiunea lui Tucidide, fie vreo altă sursă, ce trebuie să fi fost foarte asemănătoare ei. Cf. şi notele 31 şi 34/35 la capitolul 10. (Putem menţiona aici că la începuiul carierei sale Pericle a făcut concesii destul de dubioase instinctelor tribale populare şi la fel de popularului egoism de grup al poporului său; mă gândesc la legislaţia privitoare la cetăţenie din 451 î.Hr. Mai târziu însă el şi-a revizuit atitudinea faţă de aceste lucruri, probabil sub influenţa unor oameni ca Protagoras.)

17 Cf. Herodot, III, 80 şi îndeosebi elogiul „isonomiei", adică al egalităţii în faţa legii (III, 80, 6); vezi şi notele 13 şi 14 la capitolul de faţă. Pasajul din Herodot, care l-a influenţat pe Platon şi în alte privinţe (cf. nota 24 la capitolul 4), este unul ridiculizat de Platon în *Republica,* la fel ca şi cuvântarea lui Pericle; cf. nota 14 la capitolul 4 şi nota 34 la capitolul 10.

18 Nici chiar naturalistul Aristotel nu se referă

întotdeauna la această versiune naturalistă a egalitarismului; de exemplu, formularea pe care o dă în *Politica,* 1317 b principiilor democraţiei (cf. nota 9 la capitolul de faţă şi textul respectiv) este cu totul independentă de ea. Dar poate că şi mai interesant este faptul că în *Gorgias,* unde opoziţia dintre natură şi convenţie joacă un rol atât de important, Platon prezintă egalitarismul fără a-l împovăra cu dubioasa teorie a egalităţii naturale dintre oameni (vezi 488 e/489 a, citată în nota 14 la capitolul de faţă, şi 483 d, 484 a şi 508 a).

19 Cf. *Menexenos,* 238 e/239 a. Pasajul urmează imediat după o clară aluzie la cuvântarea lui Pericle (mai precis, la cea de a doua propoziţie citată în

textul de la nota 17 din acest capitol). Nu pare improbabil ca reiterarea termenului „născuţi egali" din respectivul pasaj să însemne o aluzie dispreţuitoare la obârşia „umilă" a fiilor lui Pericle şi, Aspasia, care au fost recunoscuţi ca cetăţeni atenieni numai după o legislaţie specială în 429 î.Hr. (Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* vol. IV, p. 14, nota la nr. 392, şi p. 323, nr. 558.)

S-a susţinut (chiar de către Grote; cf. cartea sa *Plato,* III, p. 11) că Platon în *Menexenos,* „în propriul său discurs retoric… abandonează tonul ironic", altfel spus, că partea de mijloc a acestui dialog, din care este luat citatul reprodus în text, nu are o tentă ironică. Având în vedere însă pasajul citat privitor la egalitate şi dispreţul făţiş al lui Platon din *Republica,* unde se ocupă de această chestiune (cf. nota 14 la capitolul de faţă), această opinie mi se pare de nesusţinut. Şi la fel de imposibil mi se pare să ne îndoim de caracterul ironic al pasajului ce precede nemijlocit pe cel citat şi unde Platon spune despre Atena (cf. 238 e/d): „Pe atunci *la fel ca şi acum…* cârmuirea noastră era o aristocraţie…; deşi uneori este numită democraţie, ea este de fapt o aristocraţie, adică o cârmuire a celor mai buni, cu asentimentul celor mulţi…" Având în vedere aversiunea lui Platon faţă de democraţie, această

descriere a sa nu are nevoie de comentarii. Un alt pasaj fără îndoială ironic este 245 c-d (cf. nota 48 la capitolul 8), unde „Socrate" laudă Atena pentru ura ei consecventă faţă de străini şi de barbari. Cum în altă parte (în *Republica,* 562 e şi urm., citat în nota 48 la capitolul 8) într-un atac la adresa democraţiei – iar aceasta înseamnă a democraţiei ateniene – Platon dispreţuieşte Atena din pricina atitudinii ei liberale faţă de străini, elogiul său din *Menexenos* nu poate fi decât ironic; libertatea Atenei este şi aici ridiculizată de un prospartan. (O lege a lui Licurg interzicea străinilor să locuiască în Sparta; cf. *Păsările* lui Aristofan, 1012). Este interesant, în legătură cu aceasta, că în *Menexenos* (236 a; cf. nota 15 – 1) la capitolul 10) unde „Socrate" e un orator ce atacă Atena, Platon spune despre „Socrate" că este un elev al liderului de partid oligarhic Antiphon Oratorul (din Rhamnus; a nu se confunda cu Antiphon Sofistul, care era atenian); mai ales că „Socrate" rosteşte o parodie a cuvântării consemnate de Tucidide, care în fapt pare să fi fost elev şi mare admirator al lui Antiphon. * în ce priveşte autenticitatea lui *Menexenos,* vezi şi nota 35 la capitolul 10.

20 *Legile,* 757 a; cf. Întregul pasaj, 757 a-e, din care părţile principale au fost citate mai sus, în nota 9 – 1) la capitolul de faţă.

1) Pentru ceea ce eu numesc obiecţia standard împotriva egalitarismului, cf. şi *Legile,* 744 b şi urm. „Ar fi un lucru minunat dacă toată lumea ar putea fi... egală în toate privinţele; dar cum aceasta este cu neputinţă..." etc. Pasajul e deosebit de interesant având în vedere faptul că Platon este descris adesea drept duşman al plutocraţiei de către mulţi autori care îl judecă numai după *Republica.* Dar în acest important pasaj din *Legile* (744 b şi urm.) Platon cere ca „demnităţile politice şi contribuţiile întocmai ca şi distribuţiile, să fie proporţionale cu mărimea averii cetăţenilor. Şi ele trebuie să depindă nu numai de virtutea sa sau de cea a strămoşilor săi sau de cât este de voinic şi de falnic la înfăţişare, ci şi de bogăţia, respectiv sărăcia lui. În felul acesta un om va beneficia de onoruri şi

demnităţi cât mai echitabil cu putinţă, adică proporţional cu averea lui, deşi conform cu un principiu al distribuţiei inegale”. Doctrina distribuţiei inegale a onorurilor şi, putem presupune, a prăzii de război, propor

ţional cu averea şi cu statura fizică, este probabil un reziduu din epoca eroică a cuceritorilor. Cei bogaţi, care posedă arme grele şi scumpe, precum şi cei voinici la trup, contribuie la victorie mai mult decât ceilalţi. (Principiul era acceptat în epoca homerică şi, după cum mă asigura R. Eisler, el se întâlneşte practic în toate cazurile cunoscute de hoarde de războinici cuceritori.) * Ideea de bază a acestei atitudini, şi anume că este nedrept ca unor oameni inegali să li se aplice un tratament egal, se găseşte formulată, într-o remarcă făcută în treacăt, încă în *Protagoras,* 337 a (vezi şi *Gorgias,* 508 a şi urm., pasaj menţionat în notele 9 şi 48 la capitolul de faţă); Platon nu s-a folosit însă prea mult de această idee înainte de dialogul *Legile.*

2) Pentru felul cum elaborează Aristotel aceste idei, cf. Îndeosebi *Politica,* III, 9, 1, 1280 a (vezi şi 1282 b – 1284 b şi 1301 b 29), unde el scrie: „Toţi oamenii aderă la câte un fel de dreptate, dar concepţiile lor sunt imperfecte şi nu cuprind întreaga Idee. Astfel, dreptatea este considerată (de către democraţi) ca fiind totuna cu egalitatea; şi fără îndoială că este, însă nu pentru toţi, ci numai între egali. Şi tot astfel în ce priveşte inegalitatea (socotită de oligarhi ca reprezentând dreptatea); ea este aşa, deşi nu este inegalitate pentru toţi, ci numai pentru inegali”. Cf. şi *Etica nicom.,* 1131 b 27, 1158 b 30 şi urm.

3) împotriva tuturor acestor antiegalitarisme, eu susţin, cu Kant, că orice moralitate trebuie să aibă drept principiu ca nimeni să nu se considere mai valoros decât vreo altă persoană. Afirm că acest principiu este singurul acceptabil, dacă ne gândim la ştiuta imposibilitate de a ne judeca imparţial pe noi înşine. Încât nu pot să înţeleg următoarea remarcă a unui autor de valoare cum este

Catlin (*Principles,* 314): „Există ceva profund imoral în moralitatea lui Kant care se străduieşte să niveleze toate personalităţile… şi ignoră preceptul aristotelic de a face parte egală celor egali şi inegală celor inegali. Un om nu are din punct de vedere social aceleaşi drepturi cu altul… Eu unul nu mă simt nicidecum dispus să neg că… «sângele» înseamnă ceva". La rândul meu, pun întrebarea: Dacă „sângele" sau inegalitatea talentelor etc. Înseamnă ceva; şi chiar dacă ar merita să ne pierdem timpul cu stabilirea unor astfel de deosebiri; şi chiar dacă am avea posibilitatea să le stabilim; de ce, totuşi, ar trebui ele să devină temeiul unor drepturi mai mari şi nu doar al unor îndatoriri mai grele? (Cf. textul de la notele 31/32 la capitolul 4.) Nu înţeleg în ce ar consta profunda imoralitate a egalitarismului kantian. Şi nici pe ce îşi bazează Catlin judecata sa morală, de vreme ce el consideră morala drept o chestiune de gust De ce ar fi profund imoral „gustul" lui Kant? (Care este acelaşi cu „gustul" creştin.) Singurul răspuns care îmi poate veni în minte la această întrebare este că probabil Catlin judecă din punctul său de vedere pozitivist (cf. nota 18 – 2) la capitolul 5) şi că el socoteşte imoral imperativul creştin şi kantian deoarece acesta contrazice evaluările morale pozitiv impuse de societatea noastră contemporană.

4) Cel mai bun răspuns dat vreodată tuturor acestor antiegalitarişti îl datorăm lui Rousseau. Spun acest lucru în ciuda opiniei mele că romantismul său (cf. nota 1 la capitolul de faţă) a exercitat una din cele mai dăunătoare influenţe în istoria fiolozofiei sociale. El a fost însă, în acelaşi timp, unul din puţinii autori cu adevărat străluciţi în acest domeniu. Citez una din excelentele sale remarci din *Originea inegalităţii* (sublinierile îmi aparţin); şi vreau să atrag atenţia cititorului asupra formulării plină de demnitate a ultimei fraze din pasaj:

„Gândesc că în sânul omenirii există două feluri de inegalitate: una pe care o numesc naturală sau fizică,

pentru că este stabilită de natură şi constă în deosebirea de vârstă, sănătate, putere fizică şi calităţi ale spiritului sau sufletului; alta care poate fi numită inegalitate morală sau politică, pentru că depinde de un fel de convenţie şi este stabilită, sau cel puţin autorizată, prin consimţământul oamenilor. Aceasta din urmă constă din diferite privilegii de care se bucură unii… ca, de pildă, acela de a fi mai bogaţi, mai onoraţi, mai puternici decât alţii… Nu se poate pune întrebarea care este izvorul inegalităţii naturale, pentru că răspunsul este enunţat în însăşi definiţia cuvântului. *Cu atât mai puţin ne putem întreba dacă există vreo legătură esenţială între cele două feluri de inegalitate.* Căci aceasta ar însemna să ne întrebăm, cu alte cuvinte, dacă cei ce comandă au în mod necesar o valoare mai mare decât cei ce se supun şi dacă puterea trupului sau a spiritului, înţelepciunea sau virtutea se găsesc întotdeauna… proporţional cu bogăţia şi puterea omului, *problemă ce s-ar cuveni, poate, să fie discutată de nişte sclavi referindu-se la stăpânii lor, dar care nu se potriveşte unor oameni raţionali şi liberi, care caută adevărul".*

21 *Republica,* 558 e; cf. nota 14 la capitolul de faţă (primul pasaj din atacul la adresa democraţiei).

22 *Republica,* 433 b. Adam, care recunoaşte şi el că pasajul este conceput ca un raţionament, încearcă să reconstituie acest raţionament (nota la 433 b 11); dar mărturiseşte că „raţionamentul lui Platon se cere întregit mintal cu prea multe lucruri".

23 *Republica,* 433 e/434 a. Pentru o continuare a acestui pasaj, cf. textul de la nota 40 la capitolul de faţă; pentru pregătirea lui în părţi anterioare ale *Republicii,* vezi nota 6 la capitolul de faţă. Pasajul numit de mine „cel de-al doilea argument" este comentat de Adam astfel (nota la 433 e 35): „Platon caută un punct de contact între propriul său punct de vedere asupra Dreptăţii şi sensul juridic popular al cuvântului…" (Vezi pasajul citat în alineatul următor din text.) Adam încearcă să apere argumentul lui Platon împotriva unui critic (Rrohii) care a sesizat, deşi

probabil nu foarte clar, că este ceva în neregulă cu el.

24 Citatele din acest alineat sunt din *Republica,* 430 ci şi urm.

25 Procedeul pare să fi avut efect şi asupra unui critic atât de subtil cum este Gomperz, care în scurta sa critică *(Gânditorii greci,* cartea V, II, 10; în ediţia germană, vol. II, pp. 378/379) nu menţionează slăbiciunea acestui raţionament; ba spune chiar, atunci când comentează primele două cărţi (V, II, 5; p. 368): „Urmează o expunere ce poate fi descrisă drept un miracol de claritate, precizie şi veritabilă ţinută ştiinţifică...", adăugând că Glaucon şi Adeimantos, interlocutorii lui Platon, „îmboldiţi de entuziasmul lor înflăcărat... resping şi înlătură toate soluţiile superficiale".

Privitor la remarcile mele despre cumpătare, din alineatul următor al textului, vezi următorul pasaj din Analiza" lui Davies şi Vaughan (cf. ediţia Golden Tfeasure a *Republicii* lui Platon, p. XVIII; sublinierile îmi aparţin): „Esenţa cumpătării este înfrânarea. Esenţa cumpătării politice rezidă în recunoaşterea *dreptului corpului guvernant la supunere şi ascultare din partea celor guvernaţi.'1* De unde se poate vedea că interpretarea dată de mine ideii platoniciene de cumpătare este împărtăşită (deşi într-o terminologie diferită) de discipoli ai lui Platon. Aş putea adăuga că a fi „cumpătat", adică mulţumit cu

locul pe care-l ai, este o virtute la care participă toate cele trei clase, deşi pentru lucrători este singura la care pot să participe. Astfel, virtutea accesibilă lucrătorilor sau celor ce câştigă bani este cumpătarea; virtuţile accesibile auxiliarilor sunt cumpătarea şi vitejia; iar paznicilor, cumpătarea, vitejia şi înţelepciunea. „Prefaţa cam lungă", citată şi în alineatul următor, este din *Republica,* 432 b şi urm.

26 Cu privire la cuvântul „colectivism" este indicat să fac aici un comentariu terminologic. Ceea ce H.G. Wells

numeşte „colectivism” n-are nimic comun cu ceea ce eu numesc astfel. Wells este un individualist (în sensul în care folosesc eu acest cuvânt), după cum se vede limpede mai ales din studiile sale *The Rights of Man* şi *The Cottunon Sense of Wai and Peace,* care conţin formulări foarte acceptabile ale cerinţelor unui individualism egalitar. Dar el crede totodată, pe drept cuvânt, în planificarea raţională a instituţiilor politice, cu scopul de a promova libertatea şi bunăstarea fiinţelor umane individuale. Aceasta e ceea ce el numeşte „colectivism”; pentru descrierea a ceea ce eu cred că este acelaşi lucru cu „colectivismul” său, eu aş folosi o expresie de felul: „planificare instituţională raţională în vederea libertăţii”. Poate că este o expresie lungă şi greoaie, dar ea evită pericolul interpretării „colectivismului” în sensul antiindividualist în care acest cuvânt este adesea folosit, nu doar în cartea de faţă.

27 *Legile,* 903 e; cf. textul de la nota 35, capitolul 5. „Preambulul” menţionat în text („Dar el are nevoie... de câteva cuvinte care să acţioneze asupra lui ca un descântec”) este din *Legile,* 903 b.

28 Există nenumărate locuri în *Republica* şi în *Legile* unde Platon avertizează împotriva egoismului de grup neînfrânat; cf., spre exemplu. *Republica,* 519 e şi pasajele la care se face trimitere în nota 41 la capitolul de faţă.

Privitor la identitatea ce se pretinde adesea că ar exista între colectivism şi altruism, m-aş referi la întrebarea foarte pertinentă pusă de Sherrington în *Man on His Nature* (p. 388): „Cârdul sau turma posedă oare altruism?”

29 Privitor la dispreţul greşit faţă de parlament al lui Dickens, cf. şi nota 23 la capitolul 7.

30 Aristotel, *Politica,* III, 12, 1 (1282 b); cf. textul de la notele 9 şi 20 la capitolul de faţă. (Cf. şi remarca lui Aristotel din *Politica,* III, 9, 3, 1280 a, că dreptatea se aplică deopotrivă la persoane şi la lucruri.) Legat de citatul din Pericle reprodus ceva mai departe în acest alineat, cf. textul de la nota 16 Ia capitolul de faţă şi de la nota 31 la capitolul 10.

31 Această remarcă este luată dintr-un pasaj (*Rep.,* 519 e şi urm.) citat în textul de la nota 35 la capitolul 5.

32 Importantele pasaje din *Legile* citate 1) în alineatul de faţă şi 2) în cel următor sunt:

1) *Legile,* 739 e şi urm. Platon se referă aici la *Republica* şi, pare-se, în mod special la *Republica,* 462 a şi urm., 424 a şi 449 e. (O listă de pasaje privitoare la colectivism şi holism se găseşte în nota 35 la capitolul 5. Privitor la comunismul lui Platon, vezi nota 29 – 2) la capitolul 5 şi alte locuri menţionate acolo.) Pasajul citat aici începe, în mod caracteristic, cu un citat din maxima pitagoreică „Comune sunt cele ale prietenilor", cf. nota 36 şi textul; de asemenea „mesele comune" menţionate în nota 34.

II

2) *Legile,* 942 a şi urm.; vezi nota următoare. Ambele aceste pasaje sunt taxate de Gomperz (*op. cit.,* vol. II, 406) drept antiindividualiste.

33 Cf. nota 42 la capitolul 4 şi textul de acolo. Citatul ce urmează în alineatul de faţă este din *Legile,* 942 a şi urm. (Vezi nota precedentă.)

Nu trebuie uitat că educaţia militară în *Legile* (ca şi în *Republica)* este obligatorie pentru toţi cei cărora le este îngăduit portul de arme, adică pentru toţi cetăţenii – pentru toţi cei care posedă ceva de genul drepturilor civile (cf. *Legile,* 753 b). Toţi ceilalţi sunt „banausici", dacă nu sunt sclavi (cf. *Legile,* 741 e şi 743 d, de asemenea nota 4 la capitolul 11).

Este interesant că Barker, care detestă militarismul, crede că Platon avea vederi similare (*Greek Political Theory,* 298 – 301). E drept că Platon nu a elogiat războiul şi că a vorbit împotriva războiului. Numai că mulţi militarişti au vorbit despre pace şi au practicat războiul; iar statul lui Platon este condus de casta militară, adică de ex-soldaţi înţelepţi. Remarca se aplică deopotrivă *Legilor* (cf. 753 b) şi *Republicii.*

34 Legislaţia cea mai strictă cu privire la mese – în special la „mesele comune” – şi la băuturi joacă la Platon un rol considerabil; cf., de exemplu, *Republica,* 416 e, 458 e, 547 d/e; *Legile,* 625 e, 633 a (unde despre mesele comune obligatorii se spune că sunt instituite având în vedere eventualitatea războiului), 762 b, 780 – 783, 806 e, f, 839 e, 842 b. Platon subliniază întotdeauna importanţa meselor comune, în conformitate cu obiceiurile cretane şi spartane. Este interesant că şi unchiul Critias al lui Platon era preocupat de aceste lucruri. (Cf. Diels2, Critias, fr. 33.)

Legat de aluzia la anarhia „animalelor sălbatice”, de la sfârşitul citatului, aici, cf. şi *Republica,* 563 c.

35 Cf. ediţia *Legilor* îngrijită de E.B. England, vol. I, p. 514, nota la 739 b 8 şi urm. Citatele din Barker, *op. cit.,* sunt de la pp. 149 şi 148. Nenumărate pasaje similare se găsesc în scrierile majorităţii platoniştilor. Vezi însă remarca lui Shemngton (cf. nota 28 la capitolul de faţă) că despre un cârd sau o turmă nu e corect să spunem că ar fi inspirate de altruism. Instinctul gregar şi egoismul tribal, ca şi apelul la aceste instincte, nu trebuie confundate cu altruismul.

36 Cf. *Republica,* 424 a, 449 e; *Phaidros,* 279 e; *Legile,* 739 e; vezi nota 32 – 1) şi *Lysis,* 207 e şi Euripide, *Orest,* 725. Pentru posibila legătură a acestui principiu cu comunismul creştin timpuriu şi cu cel marxist, vezi nota 29 – 2) la capitolul 5.

Privitor la teoria individualistă a dreptăţii şi nedreptăţii din *Gorgias,* cf. exemplele date în *Gorgias,* 468 b şi urm., 508 d/e. Aceste pasaje vădesc încă, probabil, influenţa lui Socrate (cf. nota 56 la capitolul 10). Individualismul lui Socrate se exprimă cel mai clar în celebra sa doctrină a autonomiei omului destoinic; doctrină menţionată de Platon în *Republica* (387 d/e) în ciuda faptului că se află în flagranta contradicţie cu una din principalele teze ale *Republicii,* şi anume că numai statul îşi poate fi suficient. (Cf. nota 25 la capitolul 5 şi textul de la această notă şi de la cea următoare.)

37 *Republica,* 368 b/c.

38 Cf. Îndeosebi *Republica,* 344 a şi urm.

39 Cf. *Legile,* 923 b.

40 *Republica,* 434 a-o. (Cf. şi textul de la nota 6 şi nota 23 la capitolul de faţă, ca şi notele 27 – 3) şi 31 la capitolul 4.)

41 *Republica,* 466 b/c. Cf. şi *Legile,* 715 b/e şi multe alte pasaje îndreptate împotriva abuzului antiholist de prerogative de clasă. Vezi şi nota 28 la capitolul de faţă şi nota 25 – 4) la capitolul 7.

42 Problema la care fac aluzie aici este cea a „paradoxului libertăţii"; cf. nota 4 la capitolul 7. Pentru problema controlului de stat în domeniul educaţiei, vezi nota 13 la capitolul 7.

43 Cf. Aristotel, *Politica,* III, 9, 6 şi urm. (1280 a). Cf. Burke, *French Revolution* (ed. 1815; voi. V, 184; pasajul este citat în mod pertinent de Jowett în notele sale la pasajul din Aristotel; vezi ediţia îngrijită de el a *Politicii* lui Aristotel, vol. II, 126).

Citatul din Aristotel dat mai departe în cuprinsul alineatului este *op. cit.,* III, 9, 8 (1280 b).

Field, de exemplu, formulează o critică asemănătoare (în cartea sa *Plato and His Contempoiaries,* 117): „Nu se pune problema ca cetatea şi legile ei să exercite vreun efect educativ asupra caracterului moral al cetăţenilor săi". Green, însă, a arătat clar (în ale sale *Lectures on Political Obligation)* că este imposibil ca statul să impună prin lege moralitatea. Acest autor ar fi fost cu siguranţă de acord cu formula: „Vrem să moralizăm politica, nu să politizăm morala". (Vezi sfârşitul acestui alineat din text.) Punctul de vedere al lui Green a fost prefigurat de Spinoza *(Tract. Theol. Pol,* capitolul 20): „Cine vrea să reglementeze totul prin lege acela nu va înăbuşi viciul, ci mai degrabă îl va favoriza".

44 Consider că analogia dintre pacea civilă şi pacea internaţională, respectiv dintre delictele obişnuite şi delictele internaţionale este fundamentală pentru orice

încercare de a pune sub control delictele internaţionale. Pentru această analogie şi limitele ei ca şi pentru precaritatea metodei istoriciste în asemenea probleme, cf. nota 7 la capitolul 9.

— Printre cei cărora metodele raţionale de statornicire a păcii internaţionale li se par un vis utopic, poate fi menţionat H.J. Morgenthau (cf. cartea sa *Scientific Man veisus Power Politics,* ediţia engleză, 1947). Poziţia sa ar putea fi caracterizată concis ca fiind cea a unui istoricist dezamăgit. Morgenthau înţelege că predicţiile istorice sunt imposibile; dar întrucât presupune (la fel ca şi marxiştii, bunăoară) că domeniul de aplicabilitate a *raţiunii* (sau a metodei ştiinţifice) este limitat la cel al *predictibilităţii,* el conchide din impredictibilitatea evenimentelor istorice că raţiunea este inaplicabilă la domeniul afacerilor internaţionale.

O asemenea concluzie nu decurge, totuşi, deoarece predicţia ştiinţifică şi predicţia în sensul de profeţie istorică nu sunt acelaşi lucru. (Niciuna din ştiinţele naturii, cu singura excepţie, practic, a teoriei sistemului solar, nu încearcă ceva de genul profeţiei istorice.) Obiectivul urmărit de ştiinţele sociale nu este să prezică „tendinţele" de dezvoltare, şi nici ştiinţele naturii nu urmăresc aşa ceva. „Aşa-numitele «legi sociale» pot în cel mai bun caz să facă exact ceea ce pot să facă, în cel mai bun caz, aşa-numitele «legi naturale», şi anume să indice anumite *tendinţe...* Ce anume condiţii se vor ivi, ajutând la materializarea unei *tendinţe* particulare, nu pot să prezică nici ştiinţele naturii, nici cele sociale. Tot aşa, ele nu pot să prezică decât cel mult cu o mare doză de probabilitate că în prezenţa anumitor condiţii se va materializa o anumită tendinţă", scrie Morgen

thau (pp. 120 şi urm.; sublinierile îmi aparţin). Dar ştiinţele naturii nu încearcă predicţii de tendinţe, şi numai istoriciştii îşi închipuie că ele şi ştiinţele sociale urmăresc asemenea scopuri. În consecinţă, înţelegerea faptului că

aceste scopuri sunt irealizabile îl va dezamăgi numai pe istoricist. „Mulţi… politologi pretind, însă, că pot… realmente… să prezică evenimentele sociale cu multă certitudine. De fapt, ei… sunt victime ale… unor amăgiri”, scrie Morgenthau. Cu asta sunt, fireşte, de acord, dar de aici nu rezultă decât că istoricismul trebuie repudiat A considera însă că repudierea istoricismului înseamnă repudierea raţionalismului în politică trădează o prejudecată funciarmente istoricistă, şi anume că profeţia istorică reprezintă baza oricărei politici raţionale. (La începutul capitolului 1 am menţionat acest punct de vedere ca fiind caracteristic istoricismului)

Morgenthau ridiculizează toate încercările de a aduce puterea sub controlul raţiunii şi de a suprima războiul, ca fiind izvorâte dintr-un raţionalism şi scientism care prin însăşi esenţa sa este inaplicabil la societate. Este clar însă că această teză a sa contravine faptelor. Pacea civilă a fost statornicită în multe societăţi, în ciuda apetitului esenţial de putere care, conform teoriei lui Morgenthau, ar fi trebuit s-o împiedice. El, fireşte, admite faptul ca atare, dar nu-şi dă seama că acest fapt surpă baza teoretică a tezelor sale romantice.*

45 Citatul e din Aristotel „POM – xea, III, 9, 8 (1280).

Zic în text că „ne *mai* spune”, deoarece cred că pasajele la care se face aluzie în text, şi anume *Politica,* III, 9, 6 şi III, 9, 12 reprezintă probabil şi vederile lui Lycophron. Motivele care mă fac să cred asta sunt următoarele. De la III, 9, 6 la III, 9, 12, Aristotel dezvoltă critica doctrinei pe care eu am numit-o protecţionism. În pasajul III, 9, 8, citat în text, el atribuie direct lui Lycophron o formulare concisă şi perfect clară a acestei doctrine. Din alte referiri aristotelice la Lycophron (vezi 2) în nota de faţă) rezultă că Lycophron avea probabil o asemenea vârstă, încât trebuie să fi fost, dacă nu primul, oricum unul din primii care au formulat protecţionismul. Pare astfel rezonabil să presupunem (deşi nu putem avea în această privinţă nicio certitudine) că întreg atacul la adresa protecţionismului, de la III, 9, 6 la III, 9, 12 este

îndreptat împotriva lui Lycophron şi că formulările, variate dar echivalente, ale protecţionismului sunt toate ale lui. (De menţionat şi faptul că Platon în *Rep.,* 358 e, descrie protecţionismul drept o concepţie împărtăşită de „mulţi".)

Obiecţiile lui Aristotel sunt menite toate să arate că teoria protecţionistă este incapabilă să dea seama de unitatea locală ca şi de unitatea internă a statului. Ea pierde din vedere, spune el (III, 9, 6), faptul că statul există de dragul vieţii bune, din care nu se pot împărtăşi nici sclavii, nici animalele (adică de dragul vieţii bune a latifundiarului virtuos, pentru că oricine câştigă bani este, prin ocupaţia sa „banausică", exclus de la cetăţenie). Ea pierde, de asemenea, din vedere *unitatea tribali* a statului „adevărat", care reprezintă (III, 9, 12) „o comunitate de bunăstare în familii şi un *agregat de familii în* scopul unei vieţi complete şi sieşi îndestulătoare... statornicit între oameni ce trăiesc în acelaşi loc *şi care se căsătoresc între ei".*

2) Pentru egalitarismul lui Lycophron vezi nota 13 la capitolul 5. Jowett (în *Aristotle's Politics,* II, 126) îl descrie pe Lycophron drept „un retor obscur"; Aristotel însă trebuie că gândea altfel, fiindcă în scrierile sale ajunse până la noi îl menţionează pe Lycophron de cel puţin şase ori. (în *Pol, Ret., Fragm., Metaf., Fiz., ReSp. sof.)*

E puţin probabil ca Lycophron să fi fost mult mai tânăr ca Alcidamas, colegul său din şcoala lui Gorgias, fiindcă e de presupus că egalitarismul său n-ar fi atras atât de mult atenţia dacă ar fi devenit cunoscut după ce Alcidamas îi succedase lui Gorgias la conducerea şcolii. Preocupările epistemologice ale lui Lycophron (menţionate de Aristotel în *Metafizica,* 1045 b 9 şi *Fizica,* 185 b 27) sunt şi ele o dovadă în acest sens, întrucât în lumina lor pare probabil că el a fost elev al lui Gorgias în perioada timpurie a acestuia, adică înainte ca Gorgias să se fi cantonat exclusiv în retorică. Fireşte că orice opinie

despre Lycophron nu poate fi decât foarte speculativă, informaţia de care dispunem fiind atât de sărăcăcioasă.

46 Barker, *Greek Political Theory,* I, p. 160. Pentru critica lui Hume la adresa versiunii istorice a teoriei contractualiste, vezi nota 43 la capitolul 4. Privitor la afirmaţia lui Barker (p. 161) că la Platon, în opoziţie cu teoria contractualistă, dreptatea nu este „ceva exterior", ci ceva aflat în suflet, aş reaminti cititorului frecventele recomandări, făcute de Platon, privind sancţiunile foarte severe prin care se poate realiza dreptatea; el recomandă de fiecare dată folosirea „convingerii *şi a forţei"* (cf. notele 5, 10 şi 18 la capitolul 8). Pe de altă parte, unele state democratice moderne au dovedit că liberalismul şi blândeţea nu duc neapărat la creşterea criminalităţii.

Legat de remarca mea că Barker (ca şi mine) vede în Lycophron pe iniţiatorul teoriei contractualiste, cf. Barker, *op. cit.,* p. 63: „Protagoras nu l-a anticipat pe sofistul Lycophron în întemeierea doctrinei Contractului". (Cf. şi textul de la nota 27 la capitolul 5.)

47 Cf. *Gorgias,* 483 b şi urm.

48 Cf. *Gorgias,* 488 e şi urm.

Din modul în care Socrate îi replică aici lui Callicles, pare posibil ca Socrate cel istoric (cf. nota 56 la capitolul 10) să fi respins argumentele aduse în sprijinul unui naturalism biologic de tipul celui al lui Pindar, cam în felul următor: Dacă este natural să domnească cel mai puternic, atunci e naturală şi domnia egalităţii, dat fiind că o revendică mulţimea care îşi dovedeşte puterea prin faptul că domneşte. Cu alte cuvinte, este posibil ca el să fi învederat caracterul găunos, ambiguu al revendicării naturaliste. Iar succesul său e posibil să-l fi inspirat pe Platon să formuleze o versiune proprie a naturalismului.

Nu vreau să afirm că remarca ulterioară a lui Socrate (508 a) privind „egalitatea geometrică" trebuie neapărat interpretată ca fiind antiegalitară, deci că înseamnă neapărat acelaşi lucru cu „egalitatea proporţională" din *Legile,* 744 b şi urm. şi 757 a-e (cf. notele 9 şi 20 – 1) la capitolul de faţă). Aceasta e ceea ce sugerează Adatn în

nota a doua la *Republica,* 558 e 15. Poate că sugestia sa merită totuşi atenţie; pentru că egalitatea „geometrică" din *Gorgias,* 508 a, pare a fi o aluzie la problemele pitagoreice (cf. nota 56 – 6) la capitolul 10; vezi şi remarcile făcute în aceeaşi notă despre *Cratylos),* după cum poate fi şi o aluzie la „proporţiile geometrice".

49 *Republica,* 358 e. Glaucon spune în 358 e că aceste idei nu sunt ale sale. La citirea acestui pasaj, atenţia cititorului poate fi uşor abătută de problema „natură şi convenţie", care joacă un rol important în acest pasaj ca şi în cuvântarea lui Callicles din *Gorgias.* Principala preocupare a lui Platon în *Republica* nu este însă să înfrângă convenţionalismul, ci să denunţe ca egoistă abor

darea raţional-protecţionistă. (Că teoria contractualistă nu era inamicul principal al lui Platon rezultă din notele 27 – 28 la capitolul 5 şi din textul respectiv.)

50 Comparând expunerea platoniciană a protecţionismului din *Republica* cu cea din *Gorgias,* constatăm că într-adevăr este vorba de aceeaşi teorie, deşi în *Republica* se pune un accent mai mic pe *egalitate.* Dar chiar şi egalitatea este menţionată, deşi numai în treacăt, şi anume în *Republica,* 359 e: „Legea şi forţa... conduc firea spre preţuirea egalităţii". Această remarcă sporeşte asemănarea cu discursul lui Callicles. (Vezi *Gorgias,* îndeosebi 483 e/d.) Dar spre deosebire de ceea ce face în *Gorgias,* de astă dată Platon lasă brusc deoparte egalitatea (sau, mai bine zis, nici nu-i dă atenţie) şi nu mai revine la ea; ceea ce nu face decât să evidenţieze şi mai mult că s-a străduit să evite problema, în schimb, el se delectează cu descrierea egoismului cinic pe care îl prezintă drept unica sursă a protecţionismului. (Privitor la tăcerea pe care o păstrează Platon în privinţa egalitarismului, cf. Îndeosebi nota 14 la capitolul de faţă şi textul respectiv.) A.E. Taylor susţine, în *Plato: The Man and His Work (*1926), p. 268, că

în timp ce Callicles pleacă de la „natură”, Glaucon pleacă de la „convenţie”.

51 Cf. *Republica,* 359 a; celelalte aluzii ale mele din text sunt la 359 b, 360 ci şi urm.; vezi şi 358 c. Descrierea platoniciană a tendinţelor nihiliste ale protecţionismului se întinde în *Republica* pe un mare număr de pagini, ceea ce arată importanţa pe care i-o acorda Platon. (Un pasaj paralel există în *Legile,* 890 a şi urm.)

52 Când Glaucon îşi termină expunerea, Adeimantos îi ia locul (adresând lui Socrate provocarea interesantă şi foarte pertinentă de a critica utilitarismul), nu însă înainte ca Socrate să fi declarat că socoteşte excelentă expunerea lui Glaucon (362 d). Discursul lui Adeimantos îl amendează pe cel al lui Glaucon şi reiterează afirmaţia că protecţionismul (cum îi spun eu) derivă din nihilismul lui Thrasymachos (vezi în special 367 a şi urm.). După Adeimantos va vorbi Socrate însuşi, plin de admiraţie pentru Glaucon ca şi pentru Adeimantos pentru faptul că credinţa lor în dreptate a rămas neclintită în pofida faptului că au *argumentat atât de desăvârşit în favoarea nedreptăţii,* adică a teoriei că este bine să faci nedreptăţi câtă vreme poţi scăpa nepedepsit. Subliniind cât sunt de desăvârşite argumentele dezvoltate de Glaucon şi Adeimantos, „Socrate” (adică Platon) dă de înţeles că aceste argumente constituie o prezentare corectă a vederilor în discuţie; şi în cele din urmă formulează propria sa teorie, nu pentru a arăta că expunerea lui Glaucon se cere amendată, ci, după cum subliniază el, pentru a arăta, contrar opiniilor protecţionişti lor, că dreptatea e bună iar nedreptatea rea. (Nu trebuie uitat – cf. nota 49 la capitolul de faţă – că atacul **lui** Platon nu este îndreptat împotriva teoriei contractualiste ca atare, ci doar împotriva protecţionismului; pentru că puţin mai departe *(Rep.,* 369 b-o; cf. textul de la nota 29 la capitolul 5) teoria contractualistă este adoptată de Platon însuşi, cel puţin parţial; inclusiv teoria că oamenii „se adună în aşezări” pentru că „fiecare se aşteaptă ca în felul acesta să-şi promoveze propriile interese”.)

Trebuie de asemenea menţionat că pasajul culminează cu remarca impresionantă a lui „Socrate” citată în textul de la nota 37 la capitolul de faţă. Aceasta arată că Platon combate protecţionismul doar prezentându-l ca pe o formă imorală şi chiar nelegiuită a egoismului.

CAPITOLUL 7 – NOTELE 1 – 2

În sfârşit, când vrem să ne formăm o judecată despre modul de a proceda al lui Platon, nu trebuie să uităm că lui îi place să argumenteze împotriva retoricii şi a sofisticii; într-adevăr, el este cel ce, prin atacurile sale la adresa „sofiştilor”, a creat conotaţiile negative ale acestui cuvânt. Cred de aceea că avem toate motivele să-l dezaprobăm atunci când el însuşi uzează. În locul argumentelor, de retorică şi de sofistică. (Cf. şi nota 10 la capitolul 8.)

53 Pe Adam şi pe Barker îi putem socoti reprezentativi pentru platoniştii menţionaţi aici. Adam spune (în nota la 358 e şi urm.) despre Glaucon că resuscită teoria lui Thrasymachos, iar despre acesta din urmă spune (în nota la 373 a şi urm.) că „teoria sa este aceeaşi cu cea pe care după aceea (în 358 e şi urm.) o expune Glaucon”. Barker spune (*op. cit.,* 159) despre teoria numită de mine protecţionism, iar de el „pragmatism”, că este „în spiritul concepţiilor lui Thrasymachos”.

54 Că marele sceptic Carneade credea în expunerea făcută de Platon, se poate vedea din Cicero (*De Republica,* III, 8; 13; 23), unde versiunea lui Glaucon este prezentată, practic fără modificări, ca fiind teoria adoptată de Carneade. (Vezi şi textul de la notele 65 şi 66 şi nota 56 la capitolul 10.)

În această ordine de idei aş vrea să-mi exprim opinia că putem găsi un mare motiv de mulţumire în faptul că antiumanitariştii au socotit totdeauna necesar să apeleze la sentimentele noastre umanitare; ca şi în faptul că foarte adesea au izbutit să ne convingă de sinceritatea lor. De aici se vede că sunt perfect conştienţi că la majoritatea

oamenilor aceste sentimente au rădăcini adânci şi că „cei mulţi", dispreţuiţi de ei, sunt mai degrabă prea buni, prea candizi şi prea inocenţi, decât prea răi, în timp ce semenii lor „mai de soi", adesea lipsiţi de scrupule, nu pregetă să-i categorisească drept egoişti cu firi josnice şi materialiste, care nu vor decât „să se ghiftuiască întocmai ca vitele".

Note la capitolul 7

Motto-ul la acest capitol este din *Legile,* 690 b. (Cf. nota 28 la capitolul 5.)

1 Cf. textul de la notele 2/3 la capitolul 6.

2 Idei similare au fost exprimate de J.S. Mill; astfel, acesta scria în *Logica* sa (ed. Întâi, pp. 557 şi urm.): „Deşi acţiunile guvernanţilor nu sunt nicidecum determinate integral de interesele lor egoiste, de controale constituţionale este nevoie tocmai ca de o măsură de siguranţă împotriva acestor interese egoiste". Analog, el scrie în *The Subjection of Women* (p. 251 în Everyman edition; sublinierea îmi aparţine): „Cine s-ar putea îndoi că sub cârmuirea absolută a unui om bun există multă bunătate, multă fericire şi multă afecţiune? Până una alta, însă, *legile şi instituţiile se cer adaptate au la oameni buni, ci la oameni răi".* Oricât de mult aş fi de acord cu fraza subliniată, simt că Mill n-ar fi trebuit, de fapt, să facă concesia cuprinsă în fraza de dinaintea ei. (Cf. Îndeosebi nota 25 – 3) la capitolul de faţă.) o concesie similară găsim şi într-un remarcabil pasaj din cartea sa *Representative Government* (1861; vezi în special p. 49), unde Mill combate idealul platonician al regelui-filozof pentru că, *mai ales dacă guvernarea sa s-ar întâmpla să fie una generoasă,* ea ar antrena „abdicarea" voinţei şi capacităţii cetăţeanului de rând de a judeca o linie politică.

Aş semnala faptul că această concesie a lui J.S. Mill făcea parte din încercarea lui de a rezolva conflictul dintre poziţia lui James Mill din *Essay on Government* şi „faimosul atac al lui Macaulay" la adresa ei (cum se exprimă J.S. Mill; cf. a sa *Autobiography,* cap. V; ed. Întâi,

1873, pp. 157 – 161; criticile lui Macaulay au fost publicate pentru prima dată în *Edinbwgh Review,* martie 1829, iunie 1829 şi octombrie 1829). Acest conflict a jucat un rol important în evoluţia lui J.S. Mill; încercarea sa de a-l rezolva a determinat, într-adevăr, scopul şi caracterul ultim al *Logicii* sale, după cum ne spune chiar el în *Autobiography.*

J. S. Mill propune următoarea soluţie a conflictului dintre tatăl său şi Macaulay. El spune că tatăl său avea dreptate să creadă că politica e o ştiinţă deductivă, nu însă şi atunci când credea că „tipul de deducţie (este aici) cel din… geometria pură"; Macaulay, la rândul său, avea dreptate să o considere mai experimentală, dar greşea socotind-o asemeni „metodei pur experimentale a chimiei". Soluţia adevărată este, după Mill, că metoda potrivită pentru politică este metoda deductivă a dinamicii – metodă caracterizată, în viziunea lui, prin însumarea efectelor aşa cum o exemplifică principiul compunerii forţelor.

Această analiză (care se bazează, între altele, pe o interpretare greşită a dinamicii şi a chimiei) nu mi se pare a fi foarte valoroasă. Din ea se poate totuşi reţine ceva.

James Mill, asemeni multora dinaintea sa şi de după el, a încercat „să deducă ştiinţa guvernării din principiile naturii umane" cum spunea Macaulay (în finalul primului său articol), şi cred că Macaulay avea dreptate să considere „cu totul imposibilă" această încercare. De asemenea, metoda lui Macaulay putea fi, pesemne, caracterizată drept mai empirică, întrucât se folosea din plin de fapte istorice în scopul infirmării teoriilor dogmatice ale lui J. Mill. Numai că metoda practicată de el nu avea nimic de-a face cu cea a chimiei sau cu metoda despre care J.S. Mill credea că este metoda chimiei (sau cu metoda inductivă baconiană pe care Macaulay, iritat de silogismele lui J. Mill, o elogia). Era pur şi simplu metoda respingerii unor demonstraţii logice nevalide într-un domeniu unde nimic interesant nu poate fi demonstrat pe cale logică, şi a discutării teoriilor şi a situaţiilor posibile, în lumina unor teorii şi a unor posibilităţi alternative, ca şi

în lumina materialului faptic. Unul din punctele principale ale controversei a fost acela că J. Mill credea să fi demonstrat că monarhia şi aristocraţia generează în mod necesar domnia terorii – teză uşor de infirmat prin contraexemple. Cele două pasaje din J.S. Mill citate la începutul prezentei note vădesc influenţa acestei infirmări.

Macaulay sublinia întotdeauna că voia doar să respingă demonstraţiile lui J. Mill, nu să se pronunţe despre adevărul sau falsitatea concluziilor trase de el. Chiar şi din acest simplu fapt ar fi trebuit să se înţeleagă că el nu încerca să practice metoda inductivă pe care o elogia.

3 Cf., spre exemplu, remarca lui E. Meyer *(Sesch. desăltertums,* V, p. 4) că „puterea e, prin însăşi esenţa ei, indivizibilă".

4 Cf. *Republica,* 562 b – 565 e. În text fac aluzie îndeosebi la 562 e: „Nesaţul după libertate şi neglijarea celorlalte preocupări preschimbă şi această orânduire şi o pregătesc să ceară tirania". Cf. şi 563 d/e: „Până la urmă, ştii că

nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în niciun chip, să nu aibă vreun stăpân... De unde se naşte tirania". (Pentru începutul acestui pasaj, vezi nota 19 la capitolul 4.)

Alte remarci ale lui Platon privitor la *paradoxurile libertăţii şi democraţiei* sunt: *Republica,* 564 a: „Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decât într-o robie excesivă, atât în cazul individului, cât şi în al cetăţii". Vezi şi *Republica,* 565 e/d: „Nu obişnuieşte poporul să încredinţeze unui preşedinte deosebit de multă putere şi să-l hrănească şi să-l crească mare?" „Obişnuieşte". „E vădit că atunci când un tiran creşte, el se dezvoltă din rădăcina unei preşedinţii şi nu încolţeşte din altă parte".

Aşa-numitul *paradox al libertăţii* este argumentul că libertatea în sensul de lipsă a oricărei îngrădiri duce cu

necesitate la foarte mari îngrădiri, întrucât îngăduie brutelor să-i aservească pe cei blânzi. Această idee o găsim clar exprimată la Platon într-o formă uşor diferită şi cu o tendinţă foarte diferită.

Mai puţin cunoscut este *paradoxul toleranţei:* toleranţa fără limite duce negreşit la dispariţia toleranţei. Dacă extindem toleranţa nelimitată chiar şi la cei intoleranţi, dacă nu suntem pregătiţi să apărăm o societate tolerantă împotriva asaltului celor intoleranţi, atunci cei toleranţi vor fi distruşi, iar odată cu ei va fi distrusă şi toleranţa. Exprimându-mă în acest fel, nu vreau să dau de înţeles, bunăoară, că ar trebui întotdeauna să împiedicăm expunerea filosofiilor intolerante; cât timp putem să le opunem argumentări raţionale şi să le ţinem sub controlul opiniei publice, suprimarea lor ar fi o măsură extrem de neînţeleaptă. Trebuie însă să revendicăm *dreptul* de a le suprima, dacă se dovedeşte necesar, chiar cu forţa; căci s-ar putea lesne întâmpla ca ele să nu fie dispuse să se confrunte cu noi la nivelul argumentării raţionale, ci să denunţe orice argumentare; s-ar putea ca ele să interzică adepţilor lor să asculte o argumentare raţională, pe motiv că este amăgitoare, şi să-i înveţe să replice la argumente cu pumnul sau cu pistolul. Trebuie de aceea să revendicăm, în numele toleranţei, dreptul de a nu-i tolera pe intoleranţi. Trebuie să susţinem că orice mişcare care predică intoleranţa se plasează prin aceasta în afara legii, şi să considerăm incitarea la intoleranţă şi persecuţie drept o infracţiune, aidoma incitării la omor sau la răpire de persoane sau la reînvierea negoţului de sclavi. Un alt paradox, dintre cele mai puţin cunoscute, este *paradoxul democraţiei* sau, mai precis, al domniei majorităţii; este posibil ca majoritatea să hotărască să aducă la putere un tiran. Leonard Nelson (cf. nota 25 – 2) la capitolul de faţă) este, din câte ştiu, primul care a sugerat posibilitatea de a interpreta în modul schiţat aici critica lui Platon la adresa democraţiei şi posibilitatea ca principiul domniei majorităţii să ducă la contradicţii. Nu cred însă că Nelson, care, în pofida umanitarismului său pasionat şi a luptei

sale înflăcărate pentru libertate, a preluat mult din teoria politică a lui Platon şi în special din principiul platonician al cârmuirii, era conştient de faptul că argumente analoage pot fi formulate împotriva tuturor formelor particulare ale *teoriei suveranităţii.*

Toate aceste paradoxuri pot fi uşor evitate dacă dăm revendicărilor noastre politice forma sugerată în secţiunea II a capitolului de faţă sau una de felul următor. Cerem un guvern care să conducă conform principiilor egalitarismului şi protecţionismului; care să tolereze pe toţi cei dispuşi să fie la rândul lor toleranţi; care să fie controlat de public şi să poată fi tras la răspundere de către

acesta. Şi mai putem adăuga că o formă sau alta a votului majoritar, împreună cu instituţiile necesare pentru buna informare a publicului, este mijlocul cel mai bun, deşi nu infailibil, de a controla un asemenea guvern. (Mijloace infailibile nu există.) Cf. şi capitolul 6, ultimele patru alineate din textul ce precede nota 42; textul de la nota *20* la capitolul 17; nota 7 – 4) la caţ, itoiui 24 – şi nota 6 la capitolul de fa Ţa

5 Alte remarci privitoare la acest punct vor fi făcute mai jos în capitolul 19

6 Cf pasaje 7) din nota 4 la capitolul 2.

Următoarele remarci privitoare la *paradoxurile libertăţii* jj *suveranităţii ar* putea să pară ci merg cu raţionamentul prea departe; cum însă raţionamentele discutate în acest loc au un caracter oarecum formal, s-ar putea să nu fie nerx> trivit să le dăm o formulare mai riguroasă, chiar dacă am crea Astfel impresia că despicăm firul în patru. În plus, experienţa mea cu dezbaterile de acest fel mă face să mă aştept ca susţinătorii principiului cârmuirii, adical suveranităţii celor mai buni sau mai înţelepţi, să producă următorul contraargument: a) dacă „cel mai înţelept” decide să domnească majoritatea, prin aceasta el s-ar dovedi a nu fi fost, de fepânţelept. Ei ar

putea invoca în plus considerentul b) că un om înţelept n-ar statornici niciodată un principiu ce ar putea să duci ja contradicţii, aşa cum so wtâniplă cu principiul domniei majorităţii. Replica mea la b) ar fi că e suficient să modificăm decizia omului „înţelept" astfel încât să nu conducă la contradicţii. (A.m putea, bunăoară, să decidem în favoarea unui guvern obligat să conducă în conformitate cu principiul egalitarismului şi protecţionismului şi controlat prin votul majorităţii. O asemenea decizie a omului înţelept ar echivala cu o abandonare a principiului suveranităţii; şi cum prin aceasta ea ar ajunge să fie fentă de contradicţii, un om „înţelept" aijputea s-o adopte. Fireşte, însă, că prin aceasta principjui că cel mai înţelept trebuie să guverneze mi ar fi scutit de contradicţiile /ui) Cu celalait argument, a), lucrurile stau altfel. I se apropie periculos de mult de definirea „înţelepciunii" sau „bunătăţii" unui politician în aşa fel încât acesta este numit „înţelept" sau „bun" numai dacă este hotărât să nu cedeze puterea ce o deţine. Şi într-adevăr, singura teorie a suveranităţii scutită de contradicţii ar fi teoria care cere ca puterea să revină numai celui absolut decis să o păstreze cu orile preţ. Cei ataşaţi principiului conducătorului trebuie să accepte deschis această consecinţă a crezului lor. Eliberat de contradicţii, acest principiu implică nu cârmuirea celui mai bun sau a celui mai înţelept, ci cârmuirea celui puternic, a omului puterii. (Cf. şi nota 7 la capitolul 24.)

7 Cf. conferjjjg mea *Ţowaids a Rational Theory of Traditjon (*publicată mai întâi în *The Raţionalist Yearbook,* 1949), unde încerc să arăt că tradiţiile joacă rolul unui fel de intermediar sau mediator între *persoane (şi* decizii Der-sonale) şi *instituţil.** p

8 Fentru feluj cum s-a comportat Socrate sub Tirania celor Treizeci, vezi pararea, 32 c. Cei Treizeci au încercat să-l implice în fărădelegile lor, dar

„Fra Ta. rezis'at. Aceasta ar fi însemnat pentru el moartea, dţcă guvernarea Celor treizeci fi durat ceva mai mult cf şi notele 53 şi 56 *capitoM w* en ru teza, enunţată

mai departe în acest alineat, că înţelepciunea înseamnă conştiiJ1 ţa ivitelor prOpriei cunoaşteri, vezi *Charmides,* 167 a, 180 a, (f", clel"] T» cunoaşte-te pe tine însuţi!" este explicat în acest fel; *Apărarea* cose 123 a ty) manifestă o tendinţă similară (din care un ecou răzbate

până şi în *Timaios,* 72 a). Privitor la modificarea importantă pe care interpretarea lui „cunoaşte-te pe tine însuţi!" o suferă în *Philebos,* vezi nota 26 la capitolul de faţă. (Cf. şi nota 15 la capitolul 8.)

9 Cf. Platon, *Phaidon,* 96 – 99. *Phaidon* cred că este, încă, în parte socratic, dar în foarte mare măsură platonician. Povestea propriei evoluţii intelectuale, spusă de personajul Socrate din *Phaidon,* a sfârnit multe discuţii. Eu cred că nu este o autobiografie autentică nici **a** lui Socrate, nici a lui Platon. Sugerez că este, pur şi simplu, interpretarea *dată de Platon* evoluţiei lui Socrate. Lui Platon i-a rămas neînţeleasă atitudinea lui Socrate faţă de ştiinţă (atitudine în care se combină interesul cel mai viu pentru argumentarea raţională cu un gen de agnosticism modest). El a încercat s-o explice prin starea neevoluată a ştiinţei ateniene din vremea lui Socrate, în comparaţie cu pitagoreismul. Aşa se face că Platon prezintă această atitudine agnostică în aşa fel, încât ea nu mai apare îndreptăţită în lumina nou-însuşitului săi pitagoreism. (Şi încearcă să arate cât de mult ar fi răspuns noile teorii metafizice despre suflet interesului ardent al lui Socrate pentru individ; cf. notele 44 şi 56 la capitolul 10 şi nota 58 la capitolul 8.)

10 Este versiunea în care e vorba de rădăcina pătrată din doi şi de problema iraţionalităţii; adică tocmai de problema care a precipitat disoluţia pitagoreismului. Răsturnând aritmetizarea pitagoreică a geometriei, ea a dat naştere metodelor specifice deductiv-geometrice pe care le ştim de la Euclid. (Cf. nota 9 – 2) la capitolul 6.) Folosirea în *Menon* **a** acestei probleme s-ar putea să aibă o legătură cu faptul că în unele părţi ale acestui dialog există

tendinţa de a scoate în evidenţă familiarizarea autorului (care nu prea putea fi a lui Socrate) cu „ultimele" evoluţii şi metode filosofice.

11 *Goigias,* 521 d, f.

12 Cf. Crossman, Plato *To-Day,* 118. „Martor la aceste trei erori cardinale ale democraţiei ateniene..." Cât de bine îl înţelege Crossman pe Socrate se poate vedea din *op. cit.,* 93: „Tot ce este bun în cultura noastră occidentală îşi are izvorul în acest spirit, fie că se găseşte la oamenii de ştiinţă, la preoţi, la politicieni sau la oamenii cu totul obişnuiţi care au refuzat să prefere adevărului simplu falsurile politice...; în cele din urmă, exemplul lor este singura forţă capabilă să frângă dictatura forţei şi a lăcomiei. Socrate a arătat că filosofia nu este nimic altceva decât opunere conştientă faţă de prejudecăţi şi de lipsa de raţiune".

13 Cf. Crossman, *op. cit.,* 117 şi urm. Primul grup de sublinieri îmi aparţine). Crossman pare să fi **uitat pentru moment** că în **statul** lui Platon educaţia **este** un monopol de clasă. E drept că în *Republica* banii nu asigură accesul la studii superioare. Lucrul acesta însă nu este de mare importanţă. Important e că numai membrii clasei dominante beneficiază de educaţie. (Cf. nota 33 la capitolul 4.) Altminteri, Platon, cel puţin în ultima perioadă a vieţii sale, n-a fost nicidecum un oponent al plutocraţiei, pe care **o** prefera de departe unei societăţi fără clase sau egalitare; cf. pasajul din *Legile* 744 b şi urm., citat în nota 20 – 1) la capitolul 6. Privitor la problema controlului de stat în sfera educaţiei, **cf**. şi nota 42 la capitolul de faţă, şi notele 39 – 41, capitolul 4.

14 Bumet (în *Greek Philosophy,* I, 78) consideră *Republica* un dialog pur socratic (sau chiar presocratic – ceea ce ar putea fi mai aproape de adevăr, cf. Îndeosebi A.D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940). Dar nici

nu face măcar o încercare serioasă de a împăca

această opinie cu un enunţ **important citat din *Scrisoarea a şaptea* (326** a, **cf.** *Greek* ***Philosophy,*** **1, 218) pe care o consideră autentică. Cf. nota 56 (5, d) la capitolul 10.**

15 *Legile,* **942 e, citat mai complet în textul de la nota 33, capitolul 6.**

16 *Republica,* 540 c.

17 Cf. citatele din *Republica,* 473 c-e reproduse în nota 44, la capitolul 8.

18 *Republica,* 498 b/c. Cf. *Legile,* 634 d/e, unde Platon elogiază legea dorică ce „interzice oricărui tânăr să întrebe care din legi sunt drepte şi care nedrepte, făcându-i **să proclame** într-un **glas că toate legile sunt bune”. Numai unui om** bătrân **îi este îngăduit să critice o lege, adaugă bătrânul autor, şi chiar şi el poate face acest lucru doar atunci** când **niciun tânăr nu poate să-l audă. Vezi şi textul de la nota 21 la capitolul de** faţă, **ca şi notele 17, 23 şi 40 la capitolul 4.**

19 *Republica,* 497 d.

20 *Op. cit.,* 537 c. Următoarele citate sunt din 537 de şi 539 d. „Continuarea acestui pasaj” este 540 b-o. O altă remarcă extrem de interesantă este 536 c-d, unde Platon spune că persoanele selectate (în pasajul precedent) pentru studii dialectice sunt în mod hotărât prea vârstnice **ca să mai înveţe lucruri noi.**

21 Cf. H. Chemiss, 71 c *Riddle of the early Academy,* p. 79; şi *Panne-nide,* 135 c-d.*

Grote, marele democrat, comentează fără menajamente acest punct (adică pasajele din *Republica* 537 c-540): „Preceptul **care interzice dezbaterea dialectică cu tinerii... este** hotărât antisocratic... **El exprimă mai degrabă mentalitatea unor** Meletos şi Anytos **atunci când aceştia îl învinuiesc pe Socrate... Este identic cu acuzaţia ce i-o aduc că ar fi corupt tineretul... Iar când îl vedem (= pe Platon) că interzice orice asemenea discurs**

înainte de împlinirea vârstei **de treizeci de ani, putem observa, ca pe o coincidenţă singulară, că aceasta este exact interdicţia pe care Critias şi Charicles i-o impuseseră efectiv lui Socrate însuşi, în decursul scurtei domnii a celor Treizeci de Oligarhi la Atena”. (Grote, *Plato, and the Other Companions of Socrates,* ed. 1875, vol. În 239.)**

22 Ideea, combătută în text, că cei ce se remarcă prin obedienţă vor fi şi buni comandanţi, este platoniciană. Cf. *Legile,* 762 e.

Toynbee a arătat în mod admirabil cât de eficace poate funcţiona un sistem platonic de educare a cârmuitorilor într-o societate caracterizată prin imobilism; cf. *A Study of History,* III, îndeosebi 33 şi urm.; cf. notele 32 – 3) şi 45 – 2) la capitolul 4.

23 S-ar putea ca unii să se întrebe cum poate un individualist să ceară devotament faţă de vreo cauză, şi în special faţă de o cauză atât **de abstractă cum este cercetarea ştiinţifică. O asemenea întrebare nu face însă decât să dea în vileag vechea eroare (discutată în capitolul precedent) a identificării individualismului cu egoismul. Un individualist poate fi altruist şi se poate devota nu numai ajutorării unor indivizi, ci şi dezvoltării mijloacelor instituţionale pentru ajutorarea altora. (Şi apoi, nu cred că devotamentul trebuie *cerut,* ci doar că trebuie** *încurajat.)* **Cred că devotamentul faţă de anumite instituţii, de exemplu** faţă **de cele** ale statului democratic, şi chiar **faţă** de anumite tradiţii, se poate **împăca** foarte bine cu individualismul, cu condiţia de **a** nu pierde din vedere scopurile umanitare ale acestor instituţii. Individualismul nu trebuie identificat cu un per

sonalism anti-instituţional. E o greşeală pe care individualiştii o fac deseori. Ei au dreptate să fie ostili

colectivismului, dar confundă instituţiile cu colectivele (care se pretind a fi scopuri în sine) şi devin astfel personalişti întinstituţionali; ceea ce-i duce periculos de aproape de principiul conducătorului. (Cred că aceasta explică în parte atitudinea ostilă a lui Dickens faţă de parlament.) Pentru terminologia mea („individualism" şi „colectivism"), vezi textul de la notele 26 – 29 la capitolul 6.

24 Cf. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), p. 135 în Everyman's edition.

25 Privitor la aceste evenimente, cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, pp. 522 – 525 şi 488 şi urm.; vezi şi nota 69 la capitolul 10. Academia îşi câştigase reputaţia de pepinieră de tirani. Printre elevii lui Platon s-au numărat Chairon, ulterior tiranul Pellenei; Eurastus şi Coriscos, tiranii din Skepsia (lângă Atar-neus); şi Hermias, tiran, mai târziu, în Atârneus şi în Assos. (Cf. *Atehn,* XI, 508 şi Strabon, XIII, 610.) Potrivit unor surse, Hermias a fost elev direct al lui Platon; potrivit aşa-numitei „Scrisori a şasea a lui Platon", a cărei autenticitate este discutabilă, el ar fi fost doar un admirator al lui Platon, gata să-i asculte sfatul. Hermias a devenit protector al lui Aristotel şi al celui de-al treilea şef al Academiei, Xenocrate, elevul lui Platon...

Privitor la Perdicas III şi raporturile sale cu elevul lui Platon, Euphacos, vezi *Athen.,* XI, 508 şi urm.; unde se vorbeşte despre Callippos ca despre un elev al lui Platon.

1) Insuccesele lui Platon ca educator nu trebuie să surprindă prea mult dacă ne uităm la principiile de educaţie şi selecţie dezvoltate în cartea întâi a *Legilor* (de la 637 ci şi în special 643 a: „Să definesc acum natura şi sensul educaţiei", până la sfârşitul lui 650 b). Pentru că în acest lung pasaj el arată că există un singur mare principiu al educării, sau, mai degrabă, al selectării omului în care să putem avea încredere. Este vinul, beţia, care îi va dezlega limba şi ne va da o idee despre cum este de fapt cel în cauză. „Ce e mai potrivit decât să te foloseşti de vin, înâăi ca să verifici caracterul unui om, iar în al doilea rând, să-l antrenezi. Ce ar putea fi mai ieftin şi mai puţin

condamnabil?” (649 d/e). N-am întâlnit până acum nicio discuţie despre băuturi la teoreticienii educaţiei care îl proslăvesc pe Platon. Ciudat, de vreme ce metoda este încă larg utilizată, chiar dacă, poate, nu mai e la fel de ieftină, mai ales în universităţi.

2) Pentru a nu fi nedrepţi cu principiul conducătorului, trebuie să admitem că alţii au fost mai norocoşi decât Platon în alegerile pe care le-au făcut. Bunăoară, Leonard Nelson (cf. nota 4 la capitolul de faţă), care credea în acest principiu, pare să fi avut o unică putere de atracţie şi deopotrivă de selectare a unui număr de bărbaţi şi femei ce au rămas devotaţi cauzei lor în împrejurări dintre cele mai vitrege şi mai pline de încercări. Cauza lor a fost însă mai bună decât cea a lui Platon; a fost ideea umanitară a libertăţii şi a dreptăţii egalitare.

3) Teoria dictatorului generos – teorie ce se bucură încă de prestigiu la unii democraţi – rămâne cu acest viciu fundamental. Am în vedere teoria despre personalitatea conducătoare care urmăreşte binele suprem al poporului său şi în care se poate avea încredere. Chiar dacă această teorie ar fi în regulă; chiar dacă credem că un om ar putea persevera într-o asemenea atitudine fără a fi controlat: ce ne îndreptăţeşte să presupunem că el îşi va găsi un succesor la fel de desăvârşit? (Cf. şi notele 3 şi 4 la capitolul 9 şi nota 69 la capitolul 10.)

4) Privitor la problema puterii, menţionată în text, este interesant de făcut o comparaţie între *Gorgias* (525 e şi urm.) şi *Republica* (615 ci şi urm.). Există un strâns paralelism între cele două pasaje. *Gorgias* însă insistă că cei mai mari ticăloşi sunt *totdeauna* „dintre oamenii cu putere”; pe când ticăloşii proveniţi dintre oamenii de rând nu sunt fără leac. În *Republica* lipseşte acest avertisment privind influenţa corupătoare a puterii. Cei mai mulţi dintre marii păcătoşi erau şi aici tirani; dar, se spune acum, „erau şi câţiva particulari grozav de păcătoşi”, (în *Republica,* Platon se bizuie pe interesul egoist care, crede el, îi va împiedica pe paznici să abuzeze de puterea lor; cf.

Rep., 466 b/e, citat în textul de la nota 41, capitolul 6. Nu-i tocmai clar de ce interesul egoist ar trebui să aibă un asemenea efect benefic asupra paznicilor, iar asupra tiranilor nu.)

26 în dialogurile timpurii sau socratice (de exemplu, în *Apărarea…* şi în *Charmides;* cf. nota 8 la capitolul de faţă, nota 15 la capitolul 8 şi nota 56 – 5) la capitolul 10), preceptul „cunoaşte-te pe tine însuţi!" este interpretat în sensul „dă-ţi seama cât de puţin ştii!" Dialogul mai târziu (platonic) *Philebos* introduce, însă, o schimbare subtilă dar foarte importantă. La început (48 e/ci şi urm.), preceptul e interpretat, prin implicaţie, în acelaşi mod; căci despre mulţimea celor ce nu se cunosc pe ei înşişi se zice că „pretind… şi mint că sunt înţelepţi". Dar această interpretare este dezvoltată acum după cum urmează. Platon îi împarte pe oameni în două categorii – cei slabi şi cei puternici. Ignoranţa şi nebunia omului slab sunt descrise ca fiind rizibile, pe când „ignoranţa celui puternic" este „numită pe bună dreptate «nefastă» şi «detestabilă»…" Dar aceasta implică doctrina platoniciană că *cel ce deţine puterea trebuie să fie înţelept şi nu ignorant* (sau că numai cine e înţelept trebuie să deţină puterea); în opoziţie cu doctrina originară socratică după care (toată lumea, dar mai ales) *cel ce deţine puterea trebuie să fie conştient de ignoranţa sa. (*în *Philebos,* fireşte, nu se mai sugerează că „înţelepciunea", la rândul său, trebuie interpretată drept „conştiinţă a propriilor limite"; dimpotrivă, înţelepciunea implică aici o cunoaştere desăvârşită a doctrinei pitagoreice şi a teoriei platoniciene a Formelor aşa cum a fost dezvoltată în *Sofistul.) **

Note la capitolul 8

Legat de motto-ul acestui capitol, luat din *Republica,* 540 c-d, cf. nota 37 la capitolul de faţă şi nota 12 la capitolul 9, unde pasajul este citat mai complet.

1 *Republica,* 475 e; cf. şi, spre exemplu, 485 b şi urm., 501 c.

2 *Op. cit.,* 389 b şi urm.

3 *Op. cit.,* 389 e/d; cf. şi *Legile,* 730 b şi urm.

4 Pentru acest citat şi următoarele trei, cf. *Republica,* 407 e şi 406 c. Vezi şi *Omul politic,* 293 a şi urm., 295 b – 296 e etc.

5 Cf. *Legile,* 720 c. Este interesant de observat că pasajul (718 c722 b) serveşte la introducerea ideii că omul politic trebuie să se folosească de *convingere,* alături de forţă (722 b); iar cum prin „convingerea" maselor Platon înţelege frecvent propaganda mincinoasă – cf. notele 9 şi 10 la capitolul de faţă şi citatul din *Repoblica,* 414 b/e reprodus aici în text – rezultă că gândul lui Platon formulat în pasajul nostru din *Legile,* în ciuda tonului său mai

delicat, este încă îmbibat de vechile asociaţii: administrarea de minciuni de către medicul-politician. Ceva mai departe *(Legile,* 857 e/d), Platon se plânge de un tip opus de medici – cei ce vorbesc pacientului prea multă filosofie, în loc să se concentreze asupra tratamentului. Pare destul de probabil că Platon relatează aici unele din experienţele avute de el atunci când s-a îmbolnăvit pe când scria *Legile.*

6 *Republica,* 389 b. Pentru următoarele scurte citate cf. *Republica,* 459 c.

7 Cf. Kant, Spre *pacea eternă,* Apendice. *(Weite,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457)

8 Cf. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; cf. şi paginile imediat anterioare. Crossman, pare-se, crede însă că propaganda mincinoasă era destinată doar pentru consumul celor cârmuiţi şi că Platon intenţiona să-i educe pe cârmuitori astfel încât să-şi folosească din plin aptitudinile critice; fiindcă constat acum (în 71 e *Listener,* vol. 27, p.750) că scrie următoarele: „Platon credea în cuvântul liber, în discuţia liberă numai pentru puţinii aleşi". De fapt, nu credea defel în aceste lucruri. Atât în *Republica* cât şi în *Legile* (cf. pasajele citate în notele 18 – 21 la capitolul 7 şi textul de acolo) el îşi exprimă temerea ca nu cumva cineva care n-a ajuns încă în pragul bătrâneţii

să se apuce să gândească sau să vorbească liber şi astfel să pună în pericol rigiditatea doctrinei încremenite şi, indirect, a societăţii osificate. Vezi şi următoarele două note.

9 *Republica,* 414 b/c. În 414 d Platon îşi reafirmă speranţa de a convinge „pe cârmuitorii înşişi şi pe ostaşi, apoi restul societăţii" de adevărul minciunii sale. Mai târziu pare să fi regretat că a vorbit cu atâta francheţe; pentru că în *Omul politic,* 269 b şi urm. (vezi îndeosebi 271 b; cf. şi nota 6 – 4) la capitolul 3), el vorbeşte ca şi cum ar crede în acelaşi Mit al Celor Născuţi din Pământ, mit pe care în *Republica* ezitase (vezi nota 11 la capitolul de faţă) să-l prezinte chiar şi în chip de „minciună vrednică de tot".

— Expresia pe care o redăm aici prin „minciună vrednică de tot" este tradusă" de obicei prin „minciună nobilă" sau „neadevăr nobil" sau chiar „ficţiune îndrăzneaţă".

Traducerea literală a cuvântului *gemaios,* tradus aici prin „vrednică de tot", este „de obârşie aleasă" sau „de spiţă nobilă". Astfel, traducerea „minciună vrednică de tot" este cel puţin la fel de fidelă ca şi „minciună nobilă", dar evită totodată asociaţiile pe care această din urmă expresie le poate sugera şi pe care situaţia nu le îndreptăţeşte nicidecum, şi anume o minciună prin care un om ia cu nobleţe asupra sa ceva ce-i aduce prejudicii – cum a fost cazul cu minciuna prin care un om ia cu nobleţe asupra sa ceva ce-i aduce prejudicii – cum a fost cazul cu minciuna prin care Tom Sawyer a luat asupra sa vina lui Becky, minciună pe care judecătorul Thatcher (în capitolul XXXV) o numeşte „nobilă, generoasă, mărinimoasă". Nu-i niciun motiv ca „minciuna vrednică de tot" să fie privită într-o asemenea lumină; aşadar, traducerea „minciună nobilă" nu este decât una din încercările tipice de a-l idealiza pe Platon. Cornford traduce „o... născocire îndrăzneaţă" (în engleză „a... bold fught of invention" – *n.t.)* şi argumentează, într-o notă de subsol, împotriva traducerii „minciună nobilă"; el citează pasaje în care *gennaios* înseamnă „de mari proporţii"; şi într-adevăr

„minciună mare” sau „minciună măreaţă” ar fi fost o traducere foarte potrivită. Cornford însă argumentează în acelaşi timp împotriva folosirii termenului

CAPITOLUL 8 – NOTA 10

309

„Minciună”; el caracterizează mitul în cauză drept „alegoria inofensivă a lui Platon” şi argumentează împotriva ideii că Platon „ar fi încurajat minciuni, cel mai adesea ignobile, de felul celor numite astăzi propagandă”; iar în următoarea notă de subsol spune: „De reţinut că şi paznicii înşişi urmează să accepte, dacă e posibil, această alegorie. Nu-i vorba de «propagandă» inculcată maselor de către Cârmuitori”. Dar toate aceste încercări de idealizare sunt sortite eşecului Platon însuşi arată destul de clar că *e* vorba de o minciună pentru care ar trebui ca cel ce o spune să se sima ruşinat; vezi ultimul citat din nota 11 de mai jos. Vezi şi notele 10 şi 18 la capitolul de faţă.*

10 Cf. *Republica,* 519 e şi urm.; pasaj citat în textul de la nota 35 la capitolul 5; privitor la *convingere şi foiţă,* vezi şi *Republica,* 366 d, pasaj discutat mai jos în nota de faţă, şi pasajele indicate în notele 5 şi 18 la capitolul de faţă. Cuvântul grecesc *(peiths;* personificarea sa este o zeiţă seducătoare, însoţitoare/slujnică a Afroditei) tradus de obicei prin convingere poate însemna: a) „convingere prin mijloace corecte” şi b) „convingere prin mijloace necinstite”, adică „simulare” (vezi mai jos, sub. D), adică *Rep.*, 414 c) iar uneori înseamnă chiar „convingere prin cadouri”, adică mituire (vezi mai jos, sub. D), adică *Rep.,* 390 e). Mai ales fii expresia „convingere şi forţă”, termenul „convingere” este interpretat adesea în sensul a), iar expresia este tradusă adesea (şi uneori îndreptăţit) prin „cu mijloace corecte sau incorecte”. Eu însă cred că Platon, recomandând „convingerea şi forţa” drept instrumente ale tehnicii politice, foloseşte aceste cuvinte într-un sens mai literal şi că recomandă folosirea propagandei retorice împreună cu violenţa. (Cf. *Legile,* 753 a.)

Următoarele pasaje sunt semnificative pentru

folosirea de către Platon a termenului „convingere” în sensul b) şi în special în legătură cu propaganda politică A) *Gorgias,* 453 a – 466 a, îndeosebi 454 b – 455 a; *Phaidros,* 260 b şi urm., *Theaitetos,* 201 a; *Sofistul,* 222 e; *Omul politic,* 296 b şi urm., 304 e/d; *Philebos,* 58 a. În toate aceste pasaje, convingerea („arta de a convinge”) ca opusă „artei de a transmite cunoaştere veritabilă”) este asociată cu retorica, simularea şi propaganda. În *Republica,* merită atenţie 364 b şi urm., îndeosebi 364 e – 365 d (cf. *Legile,* 909 b). B) în 364 e („ei conving”, adică îi ademenesc să creadă „nu numai pe particulari, ci şi cetăţi întregi”), termenul e folosit cam în acelaşi fel ca în 414 b/e (citat în textul de la nota 9 din capitolul de faţă), pasajul cu „minciuna vrednică de tot”. C) Pasajul 365 ci este interesant pentru că foloseşte un termen pe care Lindsay îl traduce foarte inspirat prin „cheating” („înşelăciune”, „escrocherie” – *n.t.),* un fel de parafrază pentru „convingere”. („Pentru a rămâne ascunşi... avem la dispoziţie învăţători ai artei de a convinge;... Astfel, *în parte, ne vom sluji de puterea de convingere, în parte de forţă,* ca... să nu dăm socoteală nimănui. Dar, s-ar putea obiecta, pe zei nu poţi *nici să-i înşeli, nici să-i constrângi*...”) Mai mult, D) în *Republica,* 390 e şi urm., termenul „convingere” este folosit în sensul de mituire. (Trebuie că e vorba de un uzaj străvechi; se presupune că pasajul reprezintă un citat de Hesiod. E interesant că Platon, care **atât** de des combate ideea că oamenii ar putea să-i „convingă” sau să-i miluiască pe zei, face o anumită concesie acestei idei în pasajul următor, 399 a/b.) Ajungem mai departe la 414 b/e, pasajul cu „minciuna vrednică de tot”; imediat după acest pasaj, în 414 e (cf. şi nota următoare la capitolul de faţă), „Socrate” face remarca cinică E):

„Trebuie multă putere de convingere pentru a face pe cineva să creadă această poveste”. În fine, aş menţiona F) *Republica,* 511 ci şi 533 e, unde Platon vorbeşte despre

convingere sau credinţă ea despre o facultate cognitivă inferioară a sufletului, corespunzătoare formării opiniei (amăgitoare) despre lucrurile schimbătoare (cf. nota 21 la capitolul 3, îndeosebi felul cum este folosit cuvântul „convingere” în *Tim.,* 51 e) ca opusă cunoaşterii Taţionale a Formelor imuabile. Pentru problema convingerii „morale”, vezi şi capitolul 6, îndeosebi notele 52/54 şi textul respectiv – şi capitolul 10, mai ales textul de la notele 56 şi 65, şi nota 69.

11 *Republica,* 415 a. Următorul citat este din 415 c. (Vezi şi *Ciatylos „3*98 a.) Cf. notele 12 – 14 la capitolul de faţă şi textul, ca şi notele 27 – 3), 29. Şi 31 la „capitolul 4. –.: …”. –;

1) Legat de remarca, făcută de mine mai înainte, în acest alineat, privind neliniştea lui Platon, vezi *Republica,* 414 c-d şi punctul E) din nota precedentă: „Trebuie multă putere de convingere pentru a face pe cineva să creadă această poveste”, spune Socrate, „Parcă te temi să vorbeşti”, replică Glaucon. – „Vei vedea după ce voi vorbi că e firesc să mă tem” zice Socrate. – „Vorbeşte fără frică”, îl îndeamnă Glaucon. Acest dialog introduce ceea ce eu numesc *prima idee a Mitului* (expus de Platon în *Omul politic,* ca o poveste adevărată; cf. nota 9 la capitolul de faţă; vezi şi *Legile,* 740 a). După cum am menţionat în text, Platon sugerează că motivul ezitării sale este această „primă idee”, pentru, că apropo de ea Glaucon va spune: „Nu fără temei te fereai mai demult să spui minciuna”. După ce Socrate va fi spus şi „restul povestirii”, adică Mitul raselor, nu va urma o remarcă retorică asemănătoare.

*2) Privitor la războinicii autohtoni, trebuie să ne amintim că nobilii atenieni se pretindeau a fi (în opoziţie cu dorienii) aborigenii ţării lor, născuţi din pământ „ca greierii” (după cum spune Platon în *Banchetul,* 191 b; vezi şi finalul notei 52 la capitolul de faţă). Un critic binevoitor mi-a sugerat că neliniştea lui Socrate şi remarca lui Glaucon, menţionată aici la 1), că Socrate avea de ce să se ruşineze, trebuie interpretate ca o aluzie ironică a lui

Platon la atenienii care, deşi se pretindeau autohtoni, nu-şi apărau ţara aşa cum şi-ar fi apărat mama. Această ingenioasă sugestie nu mi se pare, totuşi, întemeiată. Platon, cu toată preferinţa sa făţiş recunoscută pentru Sparta, ar fi fost ultimul care să-i acuze pe atenieni de lipsă de patriotism; de altfel, acuzaţia ar fi fost şi nedreaptă, pentru că (după cum vom arăta în capitolul 10) în războiul pelo-ponesiac democraţii atenieni nu s-au dat niciodată bătuţi în faţa Spartei, lucru pe care, în schimb, iubitul unchi Critias al lui Platon l-a făcut, devenind conducătorul unui guvern-marionetă protejat de spartani. Dacă Platon voia să facă o aluzie ironică la apărarea inadecvată a Atenei, aluzia nu putea fi decât la războiul peloponeziac, ceea ce ar fi echivalat cu o critică la adresa lui Critias, ultimul pe care Platon ar fi fost dispus să-l critice în acest fel.

3) Platon numeşte Mitul său o „poveste feniciană". A. Eisler a dat, o sugestie care ar putea să explice acest lucru. El arată că etiopienii, grecii (mine de argint), sudanezii şi sirienii (oţelul de Damasc) erau numiţi în Orient rase de aur, argint, bronz şi respectiv fier, denumiri folosite în Egipt în scopuri de pro

* în original „Phoenicianlie" (minciună feniciană). *(N.t.)*

pagandă politică (cf. şi *Daniil,* II, 31 – 45); şi sugerează că teoria acestor patru rase a fost adusă în Grecia epocii lui Hesiod de către fenicieni (după cum şi trebuie să ne aşteptăm), fapt cunoscut de Platon.*

12 Pasajul e din *Republica,* 546 a şi urm.; cf. textul de la notele 36 – 40 la capitolul 5. Amestecul între clase este în mod clar interzis şi în 434 e; cf. notele 27 – 3), 31 şi 34 la capitolul 4 şi nota 40 la capitolul 6.

Pasajul din *Legile* (930 de) cuprinde principiul după care copilul rezultat dintr-o căsătorie mixtă moşteneşte casta părintelui cu statut inferior.

13 *Republica,* 547 a. (Pentru teoria eredităţii axată

pe amestec vezi şi textul de la nota 39/40 la capitolul 5, îndeosebi 40 – 2), şi notele 39 – 43 şi 52 la capitolul de faţă.)

14 *Op. cit.,* 415 c.

15 Cf. nota lui Adam la *Republica,* 414 b şi urm., subl. de mine. Marea excepţie este Grote *(Plato, and the Other Companions of Socrates,* Londra, 1875, III, 240), care rezumă spiritul *Republicii,* privit în opoziţie cu spiritul *Apărării*: „În… *Apărarea,* îl vedem pe Socrate măiţurisindu-şi neştiinţa… *Republica,* însă, ni – prezintă cu o altă fire… Aşezat pe tronul Regelui Nomos, el este autoritatea infailibilă, temporală şi spirituală deopotrivă, de la care emană orice sentiment public şi care determină ortodoxia… El pretinde acum ca fiecare ins să-şi păstreze locul şi să-şi însuşească opiniile prescrise de autoritate; *inclusiv opiniile care sunt ficţiuni etice şi politice,* cum ar fi cele despre… oamenii născuţi din pământ… Nici Socrate-le din *Apărarea, mei* dialectica sa negativă n-ar fi putut să fie admise în Republica platoniciană". (Sublinierea îmi aparţine; vezi şi Grote, *op. cit.,* p. 188.)

Doctrina că *religia este opiu pentru popor,* deşi în această formulare particulară, se dovedeşte a fi una din tezele lui Platon şi ale platoniştilor. (Cf. şi nota 17, împreună cu textul respectiv, şi îndeosebi nota 18 la capitolul de faţă.) Este, pare-se, una din doctrinele mai esoterice ale şcolii, adică o doctrină ce poate fi discutată numai de membrii suficient de vârstnici (cf. nota 18 la capitolul 7) ai clasei superioare. Dar cei ce divulgă secretul sunt persecutaţi de către idealişti pentru ateism.

16 De exemplu, Adam, Barker, Field.

17 Cf. Diels, *Vorsokratiker**, Critias fragm. 25. (Din cele peste patruzeci de versuri am ales unsprezece mai caracteristice.) De observat că pasajul începe cu o schiţă a contractului social (asemănătoare chiar, întrucâtva, cu egalitarismul lui Lycophron; cf. nota 45 la capitolul 6). Privitor la Critias, cf. Îndeosebi nota 48 la capitolul 10. Dat fiind că Burnet a sugerat că fragmentele poetice şi dramatice cunoscute sub numele lui Critias trebuie

atribuite străbunicului căpeteniei Celor Treizeci, se cuvine observat că Platon atribuie acestuia din urmă talente poetice în *Charmides,* 157 e; iar în 162 d face aluzie şi la faptul că Critias a fost dramaturg. (Cf. şi Xenofon, *Memorabilia,* I, IV, 18.)

18 *Ei. Legile,* 909 e. Pare-se că mai târziu punctul de vedere al lui Critias a devenit chiar parte constitutivă a tradiţiei şcolii platonice, după cum o arată următorul pasaj din *Metafizica* lui Aristotel (1074 b 3) care în acelaşi timp oferă încă un exemplu de folosire a termenului „convingere" pentru „propagandă" (cf. notele 5 şi 10 la capitolul de faţă). „Adaosurile făcute mai târziu, în chip de poveste... urmăreau să convingă gloata în interesul ordinii legale şi al

binelui obştesc". Cf. şi încercarea lui Platon din *Omul politic,* 271 şi urm., de a argumenta în favoarea adevărului unui mit în care el în mod sigur nu credea. (Vezi notele 9 şi 15 la capitolul de faţă.)

19 *Legile,* 908 b.

20 *Op. cit.,* 909 a.

21 Privitor la conflictul dintre bine şi rău, vezi *op. cit.,* 904 – 906. Vezi îndeosebi 906 a/b (dreptate-nedreptate; prin „dreptate" se înţelege şi aici dreptatea colectivistă din *Republica*). Imediat înainte se află 903 e, pasaj citat mai sus în textul de la nota 35 la capitolul 5 şi de la nota 27 la capitolul 6. Vezi şi nota 32 la capitolul de faţă.

22 *Op. cit.,* 905 d – 907 b.

23 Alineatul de care ţine această notă indică aderenţa mea la o teorie „absolutistă" a adevărului, care concordă cu ideea comună că an *enunţ este adevărat daci* (şi numai dacă) *corespunde faptelor* pe care le descrie. Această teorie despre adevăr, numită „absolută" sau „a corespondenţei" (şi care coboară până la Aristotel) a fost dezvoltată clar pentru prima dată de A. Tarski *(Der Wah-*

rheitsbegriffin den formalisierten Sprachen, ed. poloneză 1933, trad. germană 1936) şi formează baza unei teorii logice numită de el Semantică (cf. nota 29 la capitolul 3 şi nota 5 – 2) la capitolul 5); vezi şi R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, care dezvoltă în amănunt teoria adevărului. Citez de la p. 28: „De observat, îndeosebi, că conceptul de adevăr în sensul explicat aici – şi pe care l-am putea numi conceptul semantic de adevăr – diferă în chip fundamental de concepte cum sunt „crezut", „verificat", „puternic confirmat" etc. Un punct de vedere similar, deşi nedezvoltat, se găseşte în cartea mea *Logica cercetării,* cap. 84, despre. Adevăr" şi „Confirmare"; lucrurile respective le-am scris înainte de a fi luat cunoştinţă de Semantica lui Tarski, motiv pentru care teoria mea este doar rudimentară. Teoria pragmatică a adevărului (derivată din hegelianism) a fost criticată încă în 1907 de Bertrand Russell din punctul de vedere al unei teorii absolutiste a adevărului; iar mai recent el a evidenţiat legătura dintre o teorie relativistă a adevărului şi crezul fascist Vezi Russell, *Let the People Think,* pp.77, 79.

24 Am în vedere mai ales *Republica,* 474 e – 502 d. Următorul citat este din *op. cit.,* 475 e.

25 Pentru cele şapte citate care urmează în acest alineat, vezi: 1) şi 2) *Republica,* 476 b; 3), 4), 5), op. cit., 500 de; 6) şi 7): *op. cit.,* 501 a/b; legat de 7), vezi pasajul paralel din *op. cit.,* 484 c. Vezi de asemenea *SOG – stul,* 253 d/e; *Legile,* 964 a-966 a (mai ales 965 b/c).

26 Cf. *op. cit.,* 501 c.

27 Cf. Îndeosebi *Republica,* 509 a şi urm. Vezi 509 b: „Soarele... oferă lucrurilor vizibile... devenirea, creşterea... fără ca el să fie devenire". În mod asemănător „obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi fiinţa lor, acestea purced tot de la el, dar Binele nu este fiinţă, ci o depăşeşte pe

aceasta prin vârstă, rang şi putere”. (Legat de 509 b, cf. Aristotel, *De Gen. et Con.,* 336 a 15, 31 şi *Fiz.,* 194 b 13.) în 510 b se spune despre Bine că este principiu (şi nu doar postulat), iar în 511 b se spune că el este „principiul tuturor”.

CAPITOLUL 8 – NOTELE 28 – 32

313

28 Cf. Îndeosebi *Republica,* 508 b şi urm. Vezi 508 b/c. „Odrasla pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuşi” (adică *adevărul)* „este legătura, în lumea inteligibilă, dintre raţiune şi obiectele ei” (adică Ideile), asemeni legăturii ce o face *lumina,* odrasla Soarelui, „întrevedere şi lucrurile vizibile”.

29 Cf. *op. cit.,* 505 a; 534 b şi urm.

30 *Op. cit.,* 505 d.

31 *Philebos,* 66 a.

32 *Republica,* 506 ci şi urm. şi 509 – 511.

Definiţia Binelui citată aici „clasa determinatului (a finitului, limitatului) concepută ca o unitate” – cred că nu este atât de greu de înţeles şi cred că se armonizează deplin cu alte remarci ale lui Platon. „Clasa determinatului” este clasa Formelor sau a Ideilor, concepute ca principii masculine sau progenitori, opuşi spaţiului feminin, nelimitat sau nedeterminat (cf. nota 15 – 2) la capitolul 3). Aceste Forme sau primogenitori sunt, firește, bune, întrucât reprezintă originalele străvechi şi imuabile şi întrucât fiecare dintre ele este una, în opoziţie cu multiplicitatea lucrurilor sensibile pe care le generează. Dacă concepem clasa sau neamul progenitorilor ca multiplă, atunci ei nu sunt absolut buni; astfel Binele absolut poate fi vizualizat dacă vom concepe formele ca pe o unitate, ca fiind Unul – Unul primogenitor. (Cf. şi Aristotel, *Met,* 988 a 10.)

Ideea de Bine a lui Platon este practic vidă. Ea nu ne dă nicio indicaţie despre ce este bun în sens moral, adică despre ceea ce trebuie să facem. După

cum se poate vedea mai ales din notele 27 şi 28 la capitolul de faţă, tot ce ni se spune este că Binele e situat cel mai sus pe tărâmul Formelor sau Ideilor, ca un fel de supra-Idee, în care Ideile îşi au obârşia şi de la care îşi primesc existenţa. Tot ce am putea, eventual, să deducem de aici este că Binele este imuabil şi anterior sau primordial şi deci străvechi (cf. nota 3 Ia capitolul 4), şi Unul întreg; aşadar, că la el participă acele lucruri care nu se schimbă, binele fiind astfel ceea ce prezervă (cf. notele 2 şi 3 la capitolul 4) şi ceea ce e străvechi, îndeosebi legile străvechi (cf. nota 23 la capitolul 4, nota 7, alineatul despre platonism, la capitolul 5, şi nota 18 la capitolul 7) şi că holismul e bun (cf. nota 21 la capitolul de faţă). Rezultă, astfel, că, în practică, suntem azvârliţi iar înapoi, în moralitatea totalitară (cf. textul de la notele 40/41 la capitolul 6).

Dacă *Scrisoarea a şaptea* este autentică, atunci avem în ea (314 b/c) o altă declaraţie a lui Platon că doctrina Binelui susţinută de el nu poate fi formulată; pentru că el spune despre această doctrină: „Ea nu poate fi exprimată ca alte ramuri ale studiului" (Cf. şi nota 57 la capitolul 10.)

Tot Grote este cel ce a sesizat clar şi a criticat vacuitatea Ideii sau Formei platoniciene a Binelui. După ce întreabă ce este Binele, el spune (în *Plato,* III, 241 şi urm.): „Această întrebare este pusă... Din păcate însă, ea rămâne fără răspuns. Descriind situaţia în care se găsesc spiritele altor oameni – care presimt Binele Real... fac totul ca să-l obţină, dar se căznesc zadarnic să sesizeze şi să determine ce este el – Platon a descris fără să-şi dea seama propria sa situaţie". E surprinzător cât de puţini dintre autorii moderni au luat act de excelenta critică a lui Grote la adresa lui Platon.

Pentru citatele din alineatul următor al textului, vezi 1): *Republica.* 500 b-o; 2) *op. cit.,* 485 a/b. Acest al doilea pasaj este foarte interesant El este,

după cum reafirmă Adam (în nota sa la 485 b 9), primul pasaj în care termenii „gene

rare” şi „degenerare” („naştere” şi „pietre”) sunt folosiţi într-un sens pe jumătate tehnic. Pasajul se referă la schimbare şi la entităţile imobile ale lui Parmenide. Şi introduce primul argument în favoarea cârmuirii exercitate de filosofi. Vezi şi nota 26 – 1) la capitolul 3 şi nota 2 – 2) la capitolul 4. În *Legile,* 689 c-d, când discută despre „degenerarea” (688 c) regatului doric, cauzată de „cea mai crasă necunoaştere” (a modului cum trebuia să se dea ascultase celor ce sunt din fire cârmuitori; vezi 689 b), Platon explică ce anume înţelege prin înţelepciune: acea înţelepciune care aspiră la cea mai mare unitate sau „armonie” dă unui om dreptul la autoritate. După cum se poate vedea din *Republica,* 591 b şi d, este vorba de armonia dintre ideile de dreptate (adică păstrarea de către fiecare a locului său) şi de cumpătare, adică de mulţumire cu locul deţinut). Suntem readuşi astfel la punctul de unde am pornit.

u 33 Un critic al acestui pasaj afirmă că n-a putut găsi la Platon nicio urmă de teamă faţă de gândirea independentă. E cazul şa ne reamintim însă insistenţa lui Platon asupra cenzurii (vezi notele 40 şi 41 la capitolul 4) şi faptul că interzicea studiile dialectice oricărei persoane în vârstă de până.la 50 de ani → în *Republica* (vezi notele 19 – 21 la capitolul 7), pentru a nu mai vorbi despre *Legile* (vezi nota 18 la capitolul 7 şi numeroase alte pasaje). *:

34 Pentru problema castei preoţeşti, vezi *Timaios,* 24 a. Într-un pasaj care vizibil face aluzie la statul ideal sau „străvechi” din *Republica,* casta preoţească ia locul „neamului filosofilor” din *Republica.* Cf. şi atacurile la adresa preoţilor (chiar şi a celor egipteni), ghicitorilor şi şamanilor, în *Omul politic,* 290 e şi urm.; şi nota 57 – 2) la capitolul 8 şi nota 29 la capitolul 4.

Remarca lui Adam, citată în text cu două alineate mai

jos, este din nota sa la *Republica,* 547 a 3 (citată mai sus, în textul de la nota 43 la capitolul 5).

35 Cf., de exemplu, *Republica,* 484 e, 500 e şi urm.

36 *Republica,* 535 a/b. Tot ce spune Adam (cf. nota sa la 535 b 8) despre termenul redat de mine prin „impunător" vine în sprijinul părerii curente că termenul înseamnă „crunt" sau „înfricoşător". Sugestia lui Adam de a traduce termenul în cauză prin „bărbătesc" sau „viril" se înscrie în tendinţa generală de a atenua sensul spuselor lui Platon.

37 *Op. cit.,* 540 e; vezi şi 500 c-d: „filosoful... devine şi el o fiinţă... divină", şi nota 12 la capitolul 9, unde este citat mai complet pasajul 540 c. E extrem de interesant cum transferă Platon Unul parmenidian arunci când argumentează în favoarea unei ierarhii aristocratice. Opoziţia *unu-multiplu* nu mai este păstrată, fiind înlocuită printr-un sistem de grade: Ideea unică – puţinii care se apropie de ea – aceia, mai numeroşi, care sunt ajutoarele lor – mulţimea, adică gloata (această împărţire are un rol fundamental în *Omul politic).* În opoziţie cu acest mod de gândire, monoteismul lui Antistene păstrează opoziţia eleată originară dintre Unu (Zeul) şi Mulţi (pe care el, probabil, îi consideră fraţi, dată fiind distanţa lor egală faţă de Zeu). Antistene a fost influenţat de Parmenide prin influenţa lui Zenon asupra lui Gorgias. Probabil că a mai fost şi influenţa lui Democrit, care predica: „Pentru un om înţelept orice ţară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întreg universul".

38 *Republica,* 500 d.

39 Citatele sunt din *Republica,* 459 b şi urm.; cf. şi notele 34 şi urm. la capitolul 4, şi mai ales 40 – 2) la capitolul 5. Cf. şi cele trei analogii din *Omul*

politic, unde cârmuitorul este comparat cu 1) păstorul, 2) medicul, 3) ţesătorul ale cărui funcţii sunt explicate ca fiind ale unuia ce dozează caracterele prin împerecheri iscusite (310 b şi urm.)

40 *Op. cit.,* 460 a. Afirmaţia mea că Platon consideră foarte importantă această lege se bazează pe faptul că el o menţionează în rezumatul *Republicii* din *Timaios,* 18 d/e.

41 *Op. cit.,* 460 b. Sugestia este curând „reluată”, şi anume în 468 e, cf. nota următoare.

42 *Op. cit.,* 468 c.

43 Pentru Povestea Numărului şi a Căderii, cf. notele 13 şi 52 la capitolul de faţă, notele 39/40 la capitolul 5 şi textul respectiv.

44 *Republica,* 473 c-e. De remarcat opoziţia dintre *repaus* (care este divin) şi *rău,* adică schimbarea sub formă de destrămare sau degenerare. Privitor la termenul tradus aici prin „stăpân”, cf. mai jos finalul notei 57. El este echivalent cu „aristocraţi ereditari”.

Fraza pe care, din raţiuni stilistice, am pus-o între paranteze, este importantă pentru că în ea *Platon cere dispariţia tuturor filosofilor „puri” (şi* a politicienilor nefilozofi). Adam e de acord că ea exprimă „refuzul lui Platon de a aproba urmărirea în exclusivitate a cunoaşterii”; însă sugestia sa ca sensul cuvintelor de la urmă să fie atenuat, traducându-le prin „opriţi de a se preocupa în *exclusivitate* de una din ele”, n-are niciun temei în textul original, izvorând doar din tendinţa sa de a-l idealiza pe Platon. Pe cine vrea să înlăture Platon? Cred că acei „mulţi”, ale căror talente sau „firi” limitate ori incomplete el le condamnă aici, sunt identici (întrucât îi priveşte pe filosofi) cu acei „cei mai mulţi, neisprăviţi din fire”, menţionaţi în *Republica,* 495 d; şi cu acei „cei mai mulţi” (pretinşi filosofi) care au cu necesitate „un caracter detestabil”, menţionaţi în 489 e (cf. şi 490 e/491 a); cf. notele 47, 56 şi 59 la capitolul de faţă (şi nota 23 la capitolul 5). Atacul este îndreptat, deci, pe de o parte împotriva politicienilor democraţi „necultivaţi”, iar pe de alta, foarte probabil, împotriva filosofului egalitar Antistene, „bastardul fără învăţătură” şi pe jumătate trac; cf. mai jos nota 47.

45 Kant, *Spre pacea eternă,* Anexa 2 *(Werke,* ed, Cassirer, 1914, vol. VI, 456). Subliniat de mine; am şi

abreviat puţin lunga frază a lui Kant.

46 Cf., de exemplu, Gomperz, *Gânditorii greci,* V, 12, 2 (ed. germană, vol. II2, 382). (Pentru o critică a acestei interpretări, cf. mai jos nota 50.)

47 Trebuie admis că atitudinea lui Platon faţă de Antistene ridică o problemă foarte speculativă, legat – firește – de faptul că despre Antistene se ştie foarte puţin din surse de primă mână. Chiar şi vechea tradiţie stoică după care şcoala sau mişcarea cinică debutează cu Antistene este în prezent pusă frecvent la îndoială (cf., spre exemplu, G.C. Field, *Plato,* 1930, sau D.R. Dudley, *A History of Cynicism,* 1937) deşi, poate, fără temeiuri cu totul satisfăcătoare (cf. recenzia lui Fritz la cea de a doua din cărţile menţionate, în *Mind*, vol. 47, p. 390). Având în vedere ceea ce ştim, mai ales de la Aristotel, despre Antistene, mi se pare foarte probabil că în scrierile lui Platon sunt multe aluzii la el; chiar şi faptul ca atare că, în afară de Platon, Antistene a fost singurul membru al cercului intim al lui Socrate care a predat filosofia la Atena, ar fi fost o justificare suficientă pentru a căuta asemenea aluzii în scrierile lui Platon. Mi se pare

destul de probabil că o serie de atacuri din opera lui Platon, semnalate pentru prima dată de Ducmmler (îndeosebi *Rep.,* 495 d/e, menţionat mai jos în nota 56 la capitolul de faţă; *Rep.,* 535 e şi urm., *Sof.,* 251 b-e) reprezintă astfel de aluzii Există o anumită asemănare (cel puţin aşa mi se pare) între aceste pasaje şi atacurile dispreţuitoare ale lui Aristotel împotriva lui Antistene. Aristotel, care menţionează numele lui Antistene, vorbeşte despre el ca despre un ins sărac cu duhul şi despre „oameni fără educaţie cum sunt adepţii lui Antistene” (cf. nota 54 la capitolul 11). Platon, în pasajele menţionate, vorbeşte într-un mod similar, dar mai aspru. Primul pasaj la care mă gândesc este din

Sofistul, **251 b şi urm., care, în fapt, corespunde foarte îndeaproape primului pasaj din Aristotel. Privitor la cele două pasaje din *Republica,* trebuie să ne amintim că, potrivit tradiţiei, Antistene a fost un „bastard" (mama lui fiind originară din barbara Tracie) şi că el a profesat la gimnaziul atenian rezervat „bastarzilor". Or, în *Republica,* 535 e şi urm. (cf. finalul notei 52 la capitolul de faţă) găsim un atac care este atât de specific, încât e clar că vizează o persoană determinată. Platon vorbeşte de oameni care nu se îndeletnicesc cu filosofia „aşa cum se cuvine" şi spune că „n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu ea bastarzi". El vorbeşte de oameni „şovăitori" (sau „neechilibraţi") în iubirea pentru trudă şi pentru relaxare; introducând apoi accente mai pasionale, el face aluzie la cineva cu suflet „schilod" care, deşi iubeşte adevărul (aşa cum e firesc la un socratic), nu ajunge la el, fiind „mânjit de neştiinţă" (probabil fiindcă nu acceptă teoria Formelor); şi avertizează cetatea să nu se încreadă în asemenea „bastarzi" şchiopi. Mi se pare probabil că ţinta acestui atac, fără îndoială personal, este Antistene; recunoaşterea că duşmanul vizat iubeşte adevărul mi se pare un argument deosebit de puternic, ţinând cont de faptul că apare în contextul unui atac de o extremă virulenţă. Dar dacă acest pasaj se referă la Antistene, atunci e foarte probabil că tot la el se referă şi un pasaj în multe privinţe asemănător, şi anume *Republica,* 495 d/e, unde Platon atribuie din nou celui atacat un suflet şi un trup diforme sau schiloade. În acest pasaj el ţine să arate că obiectul dispreţului său, deşi aspiră la filosofie, este atât de ticălos încât nu se ruşinează nici măcar de faptul că pleacă de la practicarea unei „îndeletniciri ordinare" („banausice"; cf. nota 4 la capitolul 11), a muncii manuale. Or, despre Antistene ştim că recomanda munca manuală, pe care o preţuia foarte mult (pentru atitudinea lui Socrate, cf. Xenofon, *Mem.,* II,**

7, 10) şi că viaţa îi era conformă cu doctrina; încă un argument puternic că „omul cu suflet schilod" este Antistene.

Acelaşi pasaj, *Republica,* 495 d, cuprinde şi o remarcă despre „cei mai mulţi, neisprăviţi la fire" care totuşi aspiră la filosofie. Remarca pare să vizeze acelaşi grup („antistenienii" lui Aristotel) al „numeroaselor firi", cărora în *Republica,* 473 c-e (pasaj discutat în nota 44 la capitolul de faţă) se cere să li se bareze accesul la filosofie. Cf. şi *Republica,* 489 e, fragment menţionat în notele 59 şi 56 la capitolul de faţă.

48 Ştim (din Cicero, *De Natura Deoiutn,* şi Philodemos, *De Pietate)* că Antistene a fost monoteist; iar forma în care a exprimat monoteismul său („potrivit naturii", adică adevărului, există un singur Zeu, deşi „potrivit convenţiei" există mai mulţi) arată că avea în vedere opoziţia *naturi-convenţie,* care, în spiritul unui fost membru al şcolii lui Gorgias şi contemporan al lui Alcidamas şi Lycophron (cf. nota 13 la capitolul 5), nu putea să nu aibă legătură cu *egalitarismul.*

CAPITOLUL 8 – NOTA 48

317

Acest singur fapt nu dovedeşte, desigur, că semibarbarul Antistene credea în frăţia dintre greci şi barbari. Mie, totuşi, o asemenea concluzie mi se pare foarte plauzibilă.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Maokind;* cf. nota 13 – 2) la capitolul 5) a încercat – şi consider că a reuşit – să arate că ideea unităţii omenirii poate fi urmărită în trecut cel puţin până la Alexandru cel Mare. Eu cred că printr-un raţionament foarte asemănător ea poate fi regăsită chiar în timpuri mai vechi – la Diogene, Antistene şi chiar la Socrate şi „Marea Generaţie" a epocii lui Pericle (cf. nota 27 la capitolul 10 şi textul

respectiv). Lucrul pare destul de plauzibil chiar şi fără a invoca dovezi mai detaliate; căci este de aşteptat ca o idee cosmopolită să apară drept corolar al unor tendinţe imperialiste cum au fost cele din epoca lui Pericle (cf. *Rep.,* 494 e/d, pasaj menţionat în nota 50 – 5) la capitolul de faţă, şi *Alcibiade 1*, 105 b şi urm.; vezi şi textul de la notele 9 – 22, 36 şi 47 la capitolul 10). Cu atât mai plauzibil, dacă există şi alte tendinţe egalitariste. Nu vreau să minimalizez însemnătatea acţiunilor lui Alexandru, dar ideile sale mi se par, într-un fel, o renaştere a unora din cele mai valoroase idei ale imperialismului atenian din secolul al cincilea.

Trecând acum la detalii, aş spune mai întâi că există dovezi puternice că cel puţin pe vremea lui Platon (şi a lui Aristotel) se vedea clar că problema egalitarismului priveşte două distincţii întru totul analoage – cea dintre *greci şi barbari,* pe de o parte, şi cea dintre *stăpâni (sau oameni liberi) şi sclavi,* pe de alta; cf., legat de aceasta, nota 13 la capitolul 5. Avem însă dovezi foarte puternice că mişcarea împotriva sclaviei din Atena secolului al cincilea nu era restrânsă la câţiva intelectualişti ca Euripide, Alcidamas, Lycophron, Antiphon, Hippias etc, ci a înregistrat şi însemnate succese practice. Dovezile ni le oferă relatările unanime ale duşmanilor democraţiei ateniene (îndeosebi „Bătrânul oligarh", Platon, Aristotel; cf. notele 17, 18 şi 29 la capitolul 4, şi 36 la capitolul 10).

Dacă privim în această lumină dovezile disponibile – sărăcăcioase, după cum se ştie – cu privire la existenţa *cosmopolitismului,* ele ne apar, cred, destul de puternice, *cu condiţia de a include printre ele şi atacurile duşmanilor acestei mişcări.* Cu alte cuvinte, trebuie să valorificăm din plin, ca dovezi, atacurile Bătrânului oligarh, ale lui Platon şi Aristotel împotriva mişcării umanitare, dacă vrem să ne dăm seama de adevărata însemnătate a acesteia.

Astfel, Bătrânul oligarh (2, 7) atacă Atena pentru modul ei de viaţă eclectic, cosmopolit Deosebit de valoroase, deşi nu şi frecvente, sunt atacurile lui Platon împotriva tendinţelor cosmopolite şi a altora similare. (Amin vedere pasaje ca *Rep.,* 562 e/563 a – „metecul devine egal cu cetăţeanul şi cetăţeanul cu metecul şi la fel (se întâmplă) şi cu străinii" – pasaj ce trebuie pus în legătură cu descrierea ironică din *Menexenos,* 245 c-d, în care Platon elogiază sarcastic Atena pentru ura ei consecventă faţă de barbari; *Rep.,* 494 e/d; fireşte că pasajul *Rep.,* 469 b – 471 e trebuie privit şi el în acest context. Vezi şi finalul notei 19 la capitolul 6.) Deşi admir foarte mult analiza lui Tarn, nu cred că el izbuteşte să releve întreaga semnificaţie a diferitelor manifestări ale acestei mişcări din secolul al cincilea, de exemplu a lui Antiphon (cf. p. 149, nota 6, a studiului său), Euripide, Hippias, sau a lui Democrit (cf. nota 29 la capitolul 10), Diogene (p.150, nota 12) şi Antistene. Nu cred, bunăoară, că Antiphon vrea să releve doar înrudirea biologică dintre oameni, fiindcă el a fost, fără îndoială, un

reformator social; iar „prin fire" însemna pentru el „potrivit adevărului". De aceea mi se pare practic cert că el ataca distincţia dintre greci şi barbari ca fiind fictivă. Fragmentul din Euripide care spune că un om nobil poate să colinde prin lume aşa cum un vultur cutreieră văzduhul, este comentat de Tarn prin observaţia că „el ştia că vulturul are un sălaş permanent undeva pe o stâncă"; această observaţie nu redă întru totul fidel sensul fragmentului în cauză; căci pentru ca un om să fie cosmopolit nu trebuie neapărat să renunţe la patria lui permanentă. Având în vedere toate acestea, nu văd de ce trebuie să atribuim doar o intenţie „negativă" cuvintelor lui Diogene, atunci când acesta, întrebat fiind „de unde eşti?" a răspuns că era un cosmopolit, cetăţean al întregii

lumi; mai cu seamă când ne gândim că un răspuns similar „Sunt un om al lumii”) se spune că ar fi dat Socrate, iar un altul Democrit („înţeleptul aparţine tuturor ţărilor, pentru că patria unui suflet mare este întreaga lume”; cf. Diels5, fr. 247; autenticitatea lui este pusă la îndoială de Tarn şi Diels.)

Monoteismul lui Antistene trebuie privit şi el prin prisma acestor dovezi. Fără îndoială că acest monoteism n-a fost de tip iudaic, adică tribal şi exclusivist. (Dacă e cumva adevărată informaţia din *Diog. Laert.,* VI, 13, că Antistene îşi ţinea lecţiile în Kynosarges, gimnaziul pentru „bastarzi”, atunci trebuie că el punea în mod deliberat accentul pe ascendenţa sa mixtă şi barbară.) Tarn are, de bună seamă, dreptate când arată (p. 145) că monoteismul lui Alexandru stătea în legătură cu ideea sa de unitate a omenirii. Acelaşi lucru trebuie spus însă şi despre ideile Cinicilor, care au fost influenţate, cred eu (vezi nota precedentă), de Antistene, iar prin intermediul lui, de Socrate. (Cf. Îndeosebi dovezile din Cicero, *Tuscul,* V., 37 şi Epictet, 1, 9, 1, cu *DL.,* VI, 2, 63 – 71; de asemenea, *Gorgias,* 492 e, cu *D.L.,* VI, 105. Vezi şi Epictet, III, 22 şi 24.)

Dacă ţinem cont de toate acestea, nu pare foarte improbabil ca Alexandru (care, după cum dă de înţeles Tarn, nu fusese deosebit de impresionat de preceptorul său Aristotel) să fi fost într-adevăr înrâurit, după cum ne spune tradiţia, de ideile lui Diogene; şi ca ideile care au avut înrâurire asupra lui să fi fost în spiritul tradiţiei egalitare.

49 Cf. *Republica,* 496 b – 471 e, îndeosebi 470 b-d şi 469 b/c. Aici avem, într-adevăr (cf. nota următoare) un semn de introducere a unei noi totalităţi etice, mai cuprinzătoare decât cetatea; şi anume, unitatea superiorităţii elene. După cum era de aşteptat (vezi nota următoare, 1) b), Platon detaliază întrucâtva această idee. * (Cornford rezumă corect acest pasaj spunând că Platon „nu exprimă simpatii umanitare ce ar depăşi hotarele Eladei”; cf. The *Republic of Plato,* 1941, p. 165.) *

50 în această notă prezentăm argumente în plus

interesând interpretarea pasajului *Rep.,* 473 e, şi *problema umanitarismului lui Platon.* Ţin să exprim aici mulţumiri colegului meu, prof. H.D. Broadhead, ale cărui critici m-au ajutat mult să-mi întregesc şi să-mi limpezesc raţionamentul.

1) Una din preocupările standard ale lui Platon (cf. remarcile metodologice, *Rep.,* 368 e, 445 e, 577 e, şi nota 32 la capitolul 5) o constituie opoziţia şi comparaţia dintre individ şi totalitatea reprezentată de cetate. Introducerea unei noi totalităţi, şi mai cuprinzătoare decât cetatea, şi anume a omenirii, ar însemna pentru un holist un pas de cea mai mare însemnătate; un atare pas s-ar cere a) pregătit şi b) elaborat, a) în locul unei asemenea pregătiri, ni se oferă pasajul menţionat mai înainte privind opoziţia dintre greci şi barbari *(Rep.*

CAPITOLUL 8 – NOTA 50

319

469 b – 471 c). b) în loc de elaborare, constatăm retragerea expresiei ambigue „neam omenesc". Mai întâi, în directa prelungire a pasajului-cheie de care vorbim, referitor la regele-filozof *(Republica,* 473 d/e) apare o parafrază a controversabilei expresii, sub formă de rezumat sau recapitulare a întregului discurs; iar în această parafrază, opoziţia-standard a lui Platon dintre *cetate* şi individ înlocuieşte pe cea dintre *cetate* şi *neamul omenesc.* Iată cum sună parafraza: „Nicio altă constituţie n-ar putea să creeze o stare de fericire, nici la nivel *particular,* nici la cel al cetăţii". * în al doilea rând, ajungem la un rezultat similar dacă analizăm cele şase repetiţii sau variaţii (487 e, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a-b, discutate mai jos în nota 52, şi rezumatul 540 dze cu jându-l întârziat 541 b) ale pasajului-cheie de care ne ocupăm. *(Rep.,* 473 d/e.) În două din ele (487 e, 500 e) este menţionată numai cetatea; în toate celelalte, opoziţia-standard platoniciană *cetate-individ* înlocuieşte din nou opoziţia *cetateneam omenesc.* Nicăieri nu mai vedem aci vreo aluzie la ideea pretins platoniciană că numai sofocraţia ar putea să salveze, nu numai *cetăţile* aflate în

suferinţă, ci şi întreaga *omenire* suferindă. Având în vedere toate acestea, pare clar că în *toate* aceste locuri doar opoziţia sa standard mai dăinuia în mintea lui Platon (dar fără dorinţa de a o reliefa în acest context), probabil în sensul că numai sofocraţia poate realiza stabilitatea şi fericirea – repausul divin – oricărui *stat,* ca şi ale tuturor *cetăţenilor săi individuali şi a progeniturii lor* (altminteri fiind inevitabilă extinderea răului, degenerarea).

2) Termenul „omenesc" („anthropinos") este folosit de Platon, de regulă, fie în opoziţie cu „divin" (şi, deci, uneori într-un sens uşor peiorativ, mai ales când se urmăreşte sublinierea limitelor cunoaşterii sau ale artei omeneşti, cf. *Timaios,* 29 o/d; 77 a, sau *Sofistul,* 266 e, 268 d, sau *Legile,* 691 e şi urm., 854 a), fie în sens *zoologic,* în opoziţie sau cu referire la animale, la vultur, de exemplu. Nicăieri, cu excepţia dialogurilor socratice timpurii (pentru o altă excepţie, vezi mai jos punctul 6) din nota de faţă), nu găsesc folosit acest termen (sau termenul „om") într-un sens umanitar, adică pentru a indica ceva ce transcende deosebirile de naţiune, rasă sau clasă. Până şi o utilizare „mentală" a termenului „omenesc" este rară. (Mă gândesc la o utilizare cum este cea din *Legile,* 737 b: „o nebunie omeneşte imposibilă".) în fond, vederile naţionaliste extremiste ale lui Fichte şi Spengler, citate în capitolul 12, textul de la nota 79, sunt o expresie pregnantă a uzajului platonician al termenului „omenesc", cu statut de categorie zoologică, şi nu morală. Putem indica mai multe pasaje din Platon ce vădesc acest uzaj sau uzaje asemănătoare: *Republica,* 365 d; 486 a; 459 b/e; 514 b; 522 e; 606 e şi urm. (unde Homer, în calitate de îndrumător în treburile omeneşti, este opus autorului de imnuri către zei); 620 b. *Phaidon,* 82 b. *Cratylos,* 392 b. *Farmenide,* 134 e. *Theaitetos,* 107 b. *Criton,* 46 e. *Protagoras,* 344 c. *Omul politic, 21A* d (păstorul turmei omeneşti care este zeu, nu om). *Legile,* 673 d; 688 d; 737 b (890 b oferă, pesemne, un alt exemplu de folosire peiorativă – „oamenii fiind aici aproape echivalent cu „cei mulţi").

— În versiunea românească a *Republicii,* această frază din textul lui Platon sună aşa: „Nicio altă cetate nu ar putea fi fericită, nici la nivel *particular,* nici la cel public”. (JV.t)

320

CAPITOLUL 8 – **NOTA 51**

3) Este, fireşte, adevărat că Platon admite o *Formă sau Idee de Om;* ar fi însă o greşeală să credem că ea reprezintă ceea ce e comun tuturor oamenilor, ea reprezintă, de fapt, un ideal aristocratic de super-grec mândru; **şi pe ea se întemeiază nu** credinţa în frăţia **oamenilor, ci credinţa într-o ierarhie a** „firilor”, **aristocratice sau sclave, în funcţie de asemănarea lor mai mică sau mai mare cu originalul, cu străvechiul primogenitor al neamului omenesc. (Grecii seamănă cu el mai mult** decât **orice alt neam.) Astfel, „de inteligenţă au parte zeii şi doar foarte puţini oameni”. *(Tim.,* 51 e; cf.** Aristotel, **în textul de la nota 3, capitolul 11).**

4) „Cetatea din ceruri” *(Rep.,* 592 b), după cum arată **pe bună dreptate** Adam, nu **este grecească, cetăţenii ei nu sunt greci; de aici nu urmează însă, cum crede el (nota la 470 e 30 ş.a.), că ei aparţin „umanităţii”; mai degrabă este vorba de nişte super-greci super-exclusivi (fiimr „mai presus” de cetatea greacă din 470 e şi urm.) – mai departe de barbari decât oricând. (Această remarcă nu vrea să spună, prin implicaţie, că ideea Cetăţii din ceruri – ca şi cele ale Leului din Cer şi ale altor constelaţii – n-ar fi putut să fie de origine orientală.)**

5) în sfârşit, am putea menţiona că pasajul 499 e/d nu anulează distincţia dintre greci şi barbari, întocmai cum nu o anulează pe aceea dintre trecut, prezent şi viitor. Platon încearcă aici să dea **o expresie frapantă** unei **ample** generalizări **privitoare la timp şi spaţiu; el nu vrea să spună mai mult decât:** „Dacă **în indiferent ce moment sau indiferent ce loc” (iar noi**

nu am putea adăuga: chiar şi într-unul arăt **de improbabil, cum este un ţinut locuit de barbari) „s-ar întâmpla un asemenea lucru,** atunci…” Remarca din *Republica,* **494** e/d exprimă un sentiment similar, deşi mai puternic, că avem de-a face cu ceva ce frizează **o** absurditate nelegiuită, sentiment sfârnit aici de speranţele lui Alci-biade de creare a unui imperiu universal cuprinzând greci şi străini. (Sunt de acord cu punctele de vedere exprimate de Field în *Plato and His Contempoia-ries,* 130, nota 1, şi de Tara; cf. nota 13 – 2) la capitolul 5.)

În rezumat. Nu găsesc nicăieri la Platon decât ostilitate faţă de ideea umanitară a unităţii omenirii dincolo de deosebirile dintre rase şi clase şi cred că cei care cred că găsesc altceva îl idealizează pe Platon (cf. nota 3 la capitolul 6 şi textul respectiv) şi nu sesizează legătura dintre exclusivismul său aristocratic şi antiumanitar şi teoria Ideilor. Vezi şi notele 51, 52 şi 57 la capitolul de faţă.

*6) Există, **după** cunoştinţa mea, **o** singură excepţie reală, un singur pasaj ce contrastează **flagrant cu toate acestea. Într-un fragment** *(Theaitetos,* **174** e şi urm.) menit să ilustreze spiritul larg şi viziunea universalistă ale filosofului, citim: „moşi şi strămoşi există pentru fiecare în mulţimi fără de număr, în care bogaţi şi cerşetori, regi şi sclavi, barbari şi eleni există cu miile în spiţa oricui”. Nu ştiu cum aş putea împăca acest pasaj interesant şi hotărât umanitar – accentul pus în el pe paralelismul relaţiei stăpân-sclav cu relaţia elen-barbar aminteşte de toate acele teorii cărora **Platon** li se opune – cu restul vederilor lui Platon. Probabil că e vorba de un pasaj socratic, cum sunt atâtea în *Gorgias;* iar *Theai-tetos* este, probabil, (contrar opiniei curente), mai timpuriu decât *Republica.**

51 Aluzia este, cred, la două locuri din Povestea Numărului, unde Platon (vorbind de „neamul vostru”) se referă la neamul omenesc (546 a/b; cf. nota 39 la capitolul 5 şi textul de acolo; 546 d/e şi urm.; cf. notele 39 şi 40 la capitolul

5 şi pasajul următor). Cf. şi argumentele din nota 52 la capitolul de faţă, privind o „punte" ce leagă cele două pasaje, şi anume, pasajul-cheie privitor la regele-filozof, şi Povestea Numărului.

52 *Republica,* 546 d/e, şi urm. Pasajul reprodus aici face parte din Povestea Numărului şi Căderii omului, 546 a – 547 a, citată în textul de la notele 39/40 la capitolul 5; vezi şi notele 13 şi 43 Ia capitolul de faţă. Susţinerea mea (cf. textul de la nota precedentă) că remarca din pasajul-cheie privitor la regele-filozof, *Republica,* 473 e (cf. notele 44 şi 50 la capitolul de faţă) anunţă Povestea Numărului, este întărită de observaţia că între cele două pasaje există ca un fel de punte. Povestea Numărului este neîndoielnic anunţată de *Republica,* 536 a/b, pasaj ce, pe de altă parte, poate fi caracterizat drept conversul (şi deci o variantă) a celui despre regele-filozof; pentru că în el se spune că dacă vor fi aleşi cârmuitori nişte oameni răi, se vor întâmpla negreşit lucruri dintre cele mai rele, şi chiar se încheie într-un fel ce aminteşte de marele val: „dacă vom duce spre atare sarcini altfel de caractere... vom abate asupra filosofiei alt torent de râsete". Acest clar ecou constituie, cred, un indiciu că Platon a fost conştient de caracterul pasajului (ce se desfăşoară, ca să spunem aşa, de la sfârşitul lui 473 c-e înapoi spre începutul lui), care arată ce se va întâmpla negreşit dacă se ignoră sfatul dat în pasajul despre regele-filozof. Despre acest pasaj „convers" (536 a/b) se poate spune că reprezintă o punte între „pasajul-cheie" (473 e) şi „pasajul cu Numărul" (546 a şi urm.) pentru că el cuprinde referiri neîndoielnice la rasism, anticipând pasajul (546 ci şi urm.) referitor la aceeaşi temă căruia i-am ataşat nota de faţă. (Lucrul ar putea fi interpretat drept încă o dovadă că, scriind pasajul despre regele-filozof, Platon se gândea la rasism şi făcea aluzie la el.) Citez acum începutul pasajului „convers" (536 a/b): „Bastardul şi copilul legitim... trebuie bine deosebiţi. Căci dacă nu s-ar şti să se privească aceste aspecte – particular ori cetate fiind privitorul – atunci, fără să se bage de

seamă, ar fi folosiţi oameni schilozi şi bastarzi la orişice treabă la care ar trebui folosiţi fie prietenii, fie, în alt caz, cârmuitorii". (Cf. şi nota 47 la capitolul de faţă.)

În chip de explicaţie parţială a preocupării lui Platon pentru chestiuni privind degenerarea rasială şi eugenia, vezi textul de la notele 6, 7 şi 63 la capitolul 10, în legătură cu nota 39 – 3) şi 40 – 2) la capitolul 5. – * Pentru pasajul referitor la Codros martirul, citat în alineatul următor al textului, vezi *Banchetul,* 208 d, reprodus mai complet în nota 4 la capitolul 3. R. Eisler *(Caucasica,* 5, 1928, p. 129, nota 237) susţine despre „Codros" că este un cuvânt preelen care însemna „rege". Aceasta ar mai adăuga ceva vigoare datinii conform căreia nobilimea ateniană era autohtonă. (Vezi nota 11 – 2) la capitolul de faţă.) *

53 A.E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), pp.122 şi urm. Sunt de acord cu conţinutul acestui interesant pasaj atât cât este reprodus în text Am omis însă cuvântul „patriot" de dinainte de „atenian", pentru că nu sunt cu totul de acord cu această caracterizare a lui Platon în sensul în care e folosită de Taylor. Privitor la „patriotismul" lui Platon, cf. textul la notele 14 – 18 la capitolul 4. Privitor la termenul „patriotism" şi la „statul patern", cf. notele 23 – 26 şi 45 la capitolul 10.

CAPITOLUL 8 – NOTELE 54 – 57

54 *Republica,* 494 b: „Dar nu va fi un astfel de om, încă din copilărie, primul dintre toţi...?"

55 *Op. cit.,* 496 e: „Cazul meu nu e de pomenit – anume, semnul dai-monic".

56 Cf. ceea ce spune Adam în ediţia îngrijită de el a *Republicii,* notele la 495 d 23 şi 495 e 31, şi nota mea 47 la capitolul de faţă. (Vezi şi nota 59 la capitolul de faţă.)

57 *Republica,* 496 c-d; cf. *Scrisoarea a şaptea,* 325 d. (Nu cred că Barker, *Greek Political Theory,* I, 107, nr. 2 are o bună intuiţie atunci când spune despre pasajul citat că „e posibil... ca Platon să se gândească la cinici". În mod cert pasajul nu se referă la Antistene; iar Diogene, la care trebuie că s-a gândit Barker, e greu de presupus că era

celebru pe vremea când a fost scris acest pasaj, nemaivorbind de faptul că Platon nu s-ar fi referit la el în acest fel.)

1) Ceva mai înainte în cadrul aceluiaşi pasaj din *Republica* există o altă remarcă ce ar putea să fie o referire la Platon însuşi. Vorbind despre micul grup al celor vrednici şi despre cei ce îl compun, el menţionează „un caracter nobil şi bine educat, păstrat cumva datorită exilului" (adică ferit de soarta lui Alci-biade, care a devenit victimă a linguşirii şi a părăsit filosofia socratică). Adam opinează (nota 496 b 9) că „în cazul lui Platon nu prea se poate vorbi de exil"; dar refugierea la Megara a discipolilor lui Socrate după moartea maestrului lor e foarte posibil să fi rămas în mintea lui Platon ca unul din punctele de răspântie ale vieţii sale. Nu-i de crezut că pasajul se referă la Dion, care în momentul când a fost exilat avea vreo 40 de ani, deci cu mult peste vârsta critică a tinereţii; şi nici nu exista (ca în cazul lui Platon) un paralelism cu companionul socratic Alcibiade (nemaipunând la socoteală faptul că Platon s-a opus exilării lui Dion şi a încercat să obţină anularea ei). Dacă admitem că pasajul se referă la Platon, va trebui să admitem acelaşi lucru despre 502 a: „Oare se va îndoi cineva că naşterea unor copii de regi sau de cârmuitori cu fire filosofică ar putea să nu aibă loc?"; căci în continuare acest pasaj seamănă atât de mult cu cel anterior, încât par să se refere ambele la acelaşi „caracter nobil şi bine educat". Această interpretare a lui 502 a este prin ea însăşi plauzibilă, căci trebuie să ne amintim că Platon îşi etala în toate prilejurile mândria pentru familia din care provenea, un exemplu fiind elogiul tatălui şi fraţilor săi, pe care-i numeşte „divini". (*Rep.,* 368 a; nu pot fi de acord cu Adam, care socoteşte ironică această remarcă; cf. şi remarca lui Platon la pretinsul său strămoş Codros în *Banchetul,* 208 d, împreună cu pretinsa sa descendenţă din regii tribali ai Aticii.) Dacă se adoptă această interpretare, atunci referirea din 499 b-o la „cei ce stăpânesc sau fiii lor", care lui Platon i se potriveşte

perfect (el nu era doar un codrid, ci şi un descendent al cârmuitorului Dropides), ar trebui privită şi ea în aceeaşi lumină, ca o pregătire pentru 502 a. S-ar înlătura în acest caz şi o altă nedumerire. Mă gândesc la 499 b şi 502 a. Este greu, dacă nu imposibil, de interpretat aceste pasaje drept încercări de linguşire a lui Dionysos cel Tânăr, căci o asemenea interpretare nu s-ar prea împăca cu violenţa atacurilor lui Platon (572 – 580) împotriva lui Dionysos cel Bătrân şi cu motivele lor, după cum se ştie personale (576 a). Este important să se observe că în toate cele trei pasaje (473 d, 499 b, 502 a) Platon vorbeşte despre regalităţi ereditare (pe care le contrapune atât de apăsat tiraniilor) şi despre „dinastii"; ştim însă din Aristotel, *Politica,* 1292 b 2 (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* V, p. 56) şi 1293 alică „dinastiile".

sunt familii oligarhice ereditare, deci nu atât familii ale unor tirani ca Dionysos, ci mai degrabă ceea ce în prezent numim familii *aristocratice,* cum a fost cea a lui Platon însuşi. Informaţia din Aristotel este întărită de Tucidide, IV, 78 şi Xenofon, *Hellenica,* V, 4, 46. (Aceste argumente sunt îndreptate împotriva celei de a doua note a lui Adam la 499 b 13.) Vezi şi nota 4 la capitolul 3.

— 2) Un alt pasaj important ce cuprinde o autoreferire edificatoare se găseşte în *Omul politic.* Aici se admite (258 b, 292 c) drept caracteristică esenţială a omului politic regal *cunoaşterea* sau *ştiinţa*; iar rezultatul e încă o pledoarie pentru sofocraţie: singura formă de guvernare adevărată este cea „în care să se găsească conducătorii într-adevăr cunoscători ai artei politice" (293 c). Şi Platon caută să convingă că „acela care posedă ştiinţa regală, *fie că ar domni sau nu,* conform raţionamentului anterior trebuie să fie considerat de rang «regal»" (292 e/293 a). Platon avea, neîndoielnic, pretenţia de a stăpâni „ştiinţa regală"; ceea ce înseamnă că din acest pasaj rezultă fără echivoc că se vedea pe sine demn de „a fi considerat de rang regal". Acest pasaj edificator nu

trebuie pierdut din vedere în nicio încercare de interpretare a *Republicii.* (Ştiinţa regală este, fireşte, şi cea a pedagogului şi crescătorului romantic alunei clase stăpânitoare care trebuie să furnizeze ţesătura menită să acopere şi să ţină adunate celelalte clase – sclavii, muncitorii manuali, funcţionarii etc, despre care este vorba în 289 e şi urm. Sarcina ştiinţei regale este, astfel, de a „întreţese" (combina, doza) „caracterele omului cumpătat şi curajos, arunci când prin arta regală au fost aduşi laolaltă, pentru a trăi la un loc în bună înţelegere şi prietenie". Vezi şi notele 40 – 2) la capitolul 5; 29 la capitolul 4; şi 34 la capitolul de faţă.) *

58 într-un pasaj celebru din *Phaidon* (89 d) Socrate pune în gardă împotriva mizantropiei sau urii faţă de oameni (cu care compară misologia sau neîncrederea în argumentarea raţională). Vezi şi notele 28 şi 56 la capitolul 10, şi nota 9 la capitolul 7.

Următorul citat din alineatul de faţă este din *Republica,* 489 b/c. Legătura cu pasajele anterioare este mai evidentă dacă luăm în considerare împreună 488 şi 489, şi mai ales atacul din 489 e împotriva „multor" filosofi care au cu necesitate un caracter detestabil, adică împotriva aceloraşi „mulţi, neisprăviţi la fire" cărora se cere să le fie interzis accesul la filosofie, cum am văzut în notele 44 şi 47 la capitolul de faţă.

Un indiciu că Platon a nutrit într-o vreme visul de a deveni rege-filozof şi salvator al Atenei se poate găsi, cred, în *Legile,* 704 a-707 e, unde Platon încearcă să semnaleze pericolele morale pe care le reprezintă marea, navigaţia maritimă, comerţul şi imperialismul. (Cf. Aristotel, *Politica,* 1326 b – 1327 a şi notele mele 9 – 22 şi 36 la capitolul 10, ca şi textul respectiv.)

Vezi îndeosebi *Legile,* 704 d. „Dacă cetatea ar fi construită pe coastă şi ar dispune de adăposturi naturale pentru corăbii... atunci i-ar trebui cu adevărat un salvator puternic, un legiuitor suprauman, ca s-o ferească de schimbare şi degenerare". Cuvintele acestea nu sună oare de parcă Platon ar fi vrut să arate că eşecul său la Atena s-

a datorat greutăţilor supraomeneşti create de geografia locului? (Dar în ciuda tuturor dezamăgirilor – cf. nota 25 la capitolul 7 – Platon totuşi crede în metoda câştigării încrederii unui tiran; cf. *Legile,* 710 e/d, citat în textul de la nota 24 la capitolul 4.)

59 Există un pasaj (care începe cu *Republica,* 498 d/e; cf. nota 12 la capitolul 9) în care Platon îşi exprimă chiar speranţa că „mulţimea" ar putea să-şi

schimbe părerea şi să accepte drept cârmuitori pe filosofi, după ce va fi învăţat (pesemne, din *Republica?)* să deosebească pe filosoful adevărat de pseudofilozof.

Legat de ultimele două rânduri ale alineatului din text, cf. *Republica,* 473 e-474 a şi 517 a/b.

60 S-a întâmplat ca astfel de visuri să fie şi deschis mărturisite. Iată ce scrie F. Nietzsche în *Voinţa de putere* (ed. 1911, cartea IV, alor. 958; referirea e la *Theages,* 125 e/ 126 a): „Platon scria în *Theages:* «Fiecare dintre noi ar vrea să fie stăpân peste toţi oamenii, dacă acest lucru ar fi cu putinţă – iar cel mai mult i-ar plăcea să fie însuşi Zeul stăpânitor». Acesta e spiritul ce trebuie să revină printre noi". Nu-i nevoie să comentez aici vederile politice ale lui Nietzsche; există însă alţi filosofi, platonişti, care au dat de înţeles că dacă printr-o întâmplare fericită vreun platonist ar ajunge la putere într-un stat modern, el ar promova Idealul platonician şi ar aduce lucrurile cel puţin mai aproape de perfecţiune decât erau înainte... Nişte oameni născuţi într-o oligarhie sau într-o democraţie...", citim într-un studiu (bănuiesc că se face aluzie la Anglia din 1939), „cu idealuri ale filosofilor platonicieni şi care, printr-un fericit concurs de împrejurări, s-ar pomeni deţinători ai puterii politice supreme, ar încerca de bună seamă să transpună în realitate Statul platonician, şi chiar dacă n-ar reuşi întru totul, măcar ar lăsa comunitatea într-o stare mai apropiată de model decât cea în care au găsit-o". (Citat din A.E. Taylor, „The Decline and Fall of the State în Republic, VIII", *Mind,* N.S., 48, 1939, p.31.) Discuţia din

capitolul următor va fi orientată parţial împotriva unor asemenea visuri romantice.

O pătrunzătoare analiză a apetitului platonician de putere se găseşte în sclipitorul articol al lui H. Kelsen *Platonic Love (The American Imago,* vol. III, 1942, p. l şi urm.).*

61 *Op. cit.,* 520 a – 521 e, citatul e din 520 d.

62 Cf. G.B. Stern, *The Ugly Dachshund,* 1938.

Note la capitolul 9

1 Caracterizarea dată de mine ingineriei sociale utopice pare să coincidă cu genul de inginerie socială preconizat de M. Eastman în *Marxism: îs it Science?;* vezi îndeosebi pp. 22 şi urm. Am impresia că vederile lui Eastman reprezintă o pendulare de la istoricism la ingineria utopică. Dar poate că eu greşesc şi ceea ce Eastman are realmente în vedere se situează mai mult pe direcţia a ceea ce eu numesc inginerie graduală. Concepţia lui Roscoe Pound despre „ingineria socială" este evident „graduală"; cf. nota 9 la capitolul 3. Vezi şi nota 18 – 3) la capitolul 5.

2 Cred că, din punct de vedere etic, nu există o simetrie între suferinţă şi fericire sau între durere şi plăcere. Atât principiul utilitarist al fericirii maxime, cât şi principiul kantian „Lucrează pentru fericirea altora..." mi se par (cel puţin în formulările lor) fundamental greşite sub acest aspect, care însă nu se pretează la decizie raţională. (Pentru aspectul iraţional al convingerilor etice, vezi nota 11 la capitolul de faţă, iar pentru aspectul lor raţional, secţiunile II şi

mai ales III ale capitolului 24.) După opinia mea (cf. nota 6 – 2) la capitolul 5), suferinţa umană face un apel moral direct, şi anume apelul de a veni în ajutor, în timp ce nu există un apel similar de a spori fericirea unui om care deja o duce bine. (O altă obiecţie la formula utilitară a maximizării plăcerii ar fi că ea presupune, în principiu, o scară continuă plăcere-durere care permite ca gradele

durerii să fie tratate ca grade negative ale plăcerii. Or, din punct de vedere moral, durerea nu poate fi contracarată prin plăcere, în special nu durerea unui om prin plăcerea altuia. În loc de a preconiza cea mai mare fericire pentru cei mai mulţi, trebuie să preconizăm, mai modest, cât mai puţină suferinţă pentru toţi; şi în plus, ca suferinţa inevitabilă – cum ar fi foamea în perioade de inevitabile penurii de hrană – să fie distribuită cât mai egal cu putinţă.) Găsesc că există un fel de analogie între această concepţie etică şi viziunea asupra metodologiei ştiinţifice pe care am susţinut-o în *Logica cercetării.* Câştigăm în claritate în domeniul eticii formulându-ne postulatele în mod negativ, adică cerând eliminarea suferinţei, în loc de a cere promovarea fericirii. În mod similar, este salutar să formulăm obiectivul metodei ştiinţifice ca fiind eliminarea teoriilor false (din mulţimea celor avansate cu titlu ipotetic), şi nu dobândirea de adevăruri certificate.

3 Un foarte bun exemplu de astfel de inginerie graduală sau poate de tehnologie graduală corespunzătoare sunt cele două articole ale lui C.G.F. Simkin despre „Reforma bugetară" din publicaţia australiană *Economic Record* (1941, pp.192 şi urm., respectiv 1942, pp. 16 şi urm.). Sunt bucuros să mă pot referi la aceste două articole, deoarece se folosesc în mod conştient de principiile metodologice susţinute de mine; ele arată astfel că aceste principii sunt utile în practica cercetării tehnologice.

Nu sugerez că ingineria graduală nu poate fi îndrăzneaţă sau că ar trebui să se mărginească la probleme „mărunte". Cred însă cătradul de complicaţie pe care îl putem aborda depinde de câtă experienţă am acumulat în domeniul ingineriei graduale conştiente şi sistematice.

4 Acest punct de vedere a fost subliniat recent de F.A. von Hayek în mai multe studii interesante (cf. de exemplu, cartea sa *Freedom and the eeconomic Sistem,* Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Ceea ce eu numesc „inginerie utopică" corespunde, cred, în linii mari,

cu ceea ce la Hayek s-ar numi planificare „centralizata" sau „colectivistă". În ce-l priveşte, Hayek recomandă ceea ce el numeşte „planificarea pentru libertate". Presupun că dânsul ar fi de acord că aceasta are caracter de „inginerie graduală". Obiecţiile lui Hayek la adresa planificării colectiviste ar pujtea fi formulate, cred, cam în felul următor. Dacă încercăm să construim o societate în conformitate cu un proiect, s-ar putea să descoperim că nu putem încorpora în acest proiect libertatea individuală; sau, dacă o încorporăm, că nu o putem realiza. Motivul e că planificarea economică centralizată elimină din viaţa economică una din cele mai importante funcţii ale individului, aceea de alegător al produsului, de consumator liber. Cu alte cuvinte, critica lui Hayek aparţine domeniului tehnologiei sociale. El semnalează o anumită imposibilitate tehnologică, anume de a întocmi planul unei societăţi care să fie în acelaşi timp economiceşte centralizată şi individualistă.

„Cititorii cărţii lui Hayek *The Road to Serfdom* (1944) s-ar putea simţi nedumeriţi de această notă; pentru că atitudinea lui Hayek în această carte este

atât de explicită, încât nu lasă loc pentru comentariile oarecum vagi din nota mea. Însă nota mea a fost tipărită înainte de publicarea cărţii lui Hayek; şi cu toate că multe din ideile principale ale acestuia au fost anticipate în scrierile sale anterioare, ele nu erau aici la fel de explicite ca în *The Road Io SeMom.* Iar multe din ideile pe care azi le asociem în mod spontan cu numele lui Hayek erau necunoscute pe vremea când eu mi-am scris nota.

În lumina a ceea ce ştiu acum despre poziţia lui Hayek, felul cum am rezumat-o în notă nu mi se pare greşit, deşi nu redă această poziţie îndeajuns de pregnant. Următoarele modificări ar putea eventual să suplinească ceea ce lipseşte în acel rezumat.

a) Hayek n-ar folosi el însuşi expresia „inginerie

socială” pentru vreo activitate politică dintre cele pentru care ar fi dispus să pledeze. El obiectează la acest termen că e îndeobşte asociat cu o tendinţă generală pe care dânsul o numeşte „scientism” – credinţa naivă că metodele ştiinţelor naturii (sau, mai bine zis, ceea ce multă lume crede a fi metodele ştiinţelor naturii) nu pot să nu producă rezultate la fel, sau aproape la fel de impresionante pe tărâm social. (Cf. cele două serii de articole ale lui Hayek, „Scientism and the Study of Society”, *Economică,* IX-XI, 1942 – 44, şi „The Counter-revolution of Science”, *ibid.,* VIII, 1941.)

Dacă „scientism” înseamnă tendinţa de a imita mecanic, în domeniul ştiinţelor sociale, ceea ce se presupune a fi metodele ştiinţelor naturii, arunci *istoricismul poate fi caracterizat drept o formă de scientism.* Un argument scientist tipic şi influent în favoarea istoricismului este, pe scurt, următorul: „Suntem în stare să prevedem eclipsele; atunci de ce n-am fi în stare să prevedem revoluţiile?”; sau, într-o formă mai elaborată: „Obiectivul ştiinţei este predicpa; deci obiectivul ştiinţelor sociale trebuie să fie acela de a face predicţii sociale, «dică istorice”. Eu am încercat să resping ca nevalid acest mod de argumentare (cf. studiul meu 77 ie *Poverty of Historicism, Economică,* 1944 – 45, îndeosebi partea III, 1945, şi *Predictiott and Prophecy, and Their Significance for Social Theory,* Library of the X* International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948); iar, în acest sens, eu mă opun scienticismului.

Dacă însă înţelegem prin „scienâicism” concepţia după care metodele ştiinţelor sociale sunt, în foarte mare măsură, aceleaşi cu cele ale ştiinţelor naturii, atunci sunt nevoit să-mi mărturisesc „vina” de a fi un aderent al „scientismului”; mai mult, cred că similitudinea dintre ştiinţele sociale şi ştiinţele naî Hâii ar putea chiar să fie folosită pentru corectarea unor idei greşite despre ştiinţele naturii, arătând că acestea sunt mult mai asemănătoare ştiinţelor sociale decât se admite îndeobşte.

Acesta e motivul pentru care am continuat să

folosesc termenul „inginerie socială” al lui Roscoe Pound, în sensul pe care acesta i l-a dat, sens ce, pe cât îmi pot da seama, nu implică acel „scientism” ce, după părerea mea, trebuie respins.

Lăsând ia o parte terminologia, cred şi acum că vederile lui Hayek pot fi interpretate ca fiind favorabile metodei numite de mine „inginerie graduală”. Pe de altă parte, Hayek a dat o formulare mult mai clară a vederilor sale decât o arată vechiul meu rezumat Partea din vederile sale ce corespunde cu ceea ce eu aş numi „inginerie socială” (în sensul lui Pound) este sugestia sa că într-o societate liberă există o nevoie presantă de reconstruire a ceea ce el descrie drept „cadrul ei juridic”.*

CAPITOLUL 9 – NOTELE 5 – 6

327

5 Cf. nota 25 la capitolul 7.

6 Problema dacă un scop bun justifică sau nu nişte mijloace rele pare că se naşte din astfel de cazuri ca: este oare permis să fie minţit un om bolnav pentru a-l linişti? Să fie ţinuţi nişte oameni în ignoranţă pentru a-i face fericiţi? Să se înceapă un lung şi sângeros război în vederea statornicirii unei lumi a păcii şi frumuseţii?

În toate aceste cazuri acţiunea preconizată urmează să aducă mai întâi un rezultat mai imediat (numit „mijlocul”) ce este considerat a reprezenta un rău, pentru ca astfel să poată fi obţinut un rezultat ulterior (numit „scopul”), socotit a fi un bine.

Eu cred că în toate cazurile de acest fel se pun trei genuri de întrebări:

a) în ce măsură suntem îndreptăţiţi să considerăm că mijloacele vor duce într-adevăr la atingerea scopului respectiv? întrucât mijloacele reprezintă rezultatul mai imediat, ele vor fi în majoritatea cazurilor rezultatul mai sigur al acţiunii preconizate, pe când scopul, care e mai îndepărtat, va fi mai puţin sigur.

Întrebarea pusă aici este una factuală, şi nu una de evaluare morală. Este întrebarea dacă, în fapt, ne putem bizui pe presupusa conexiune cauzală dintre mijloacele şi

scopul despre care este vorba; şi s-ar putea spune că, dacă presupusa conexiune cauzală nu există, cazul nu exemplifică relaţia dintre mijloace şi scopuri şi ca atare n-ar trebui examinat în acest context.

E posibil să fie aşa. Dar în practică aspectul relevat aici conţine problema morală probabil cea mai importantă. Căci deşi întrebarea (dacă mijloacele preconizate vor duce sau nu la scopul respectiv) este una factuală, *atitudinea noastră faţă de această întrebare ridică una dintre cele mai importante probleme morale* – problema dacă în asemenea cazuri trebuie sau nu să ne bizuim pe convingerea noastră că o asemenea legătură cauzală există; cu alte cuvinte, dacă ar trebui să ne bizuim, în mod dogmatic, pe teorii cauzale, sau să adoptăm faţă de ele o atitudine sceptică, mai ales atunci când rezultatul imediat al acţiunii noastre este considerat a fi, prin el însuşi, rău.

Această problemă poate că nu este atât de importantă în primul din cele trei exemple ale noastre, dar este importantă în celelalte două. Unii oameni s-ar putea simţi foarte siguri de existenţa conexiunilor cauzale presupuse în aceste două cazuri; dar conexiunea s-ar putea să fie una foarte îndepărtată; iar certitudinea emoţională a convingerii oamenilor respectivi s-ar putea să fie ea însăşi rezultatul încercării lor de a-şi înăbuşi îndoielile. (Controversa va fi, cu alte cuvinte, între fanatic şi raţionalistul în sens socratic – omul care se străduieşte să-şi cunoască limitele intelectuale.) Problema va fi cu atât mai importantă, cu cât este mai mare răul „mijloacelor”. Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, autoeducarea în vederea adoptării unei atitudini sceptice faţă de teoriile noastre cauzale şi a unei atitudini de modestie intelectuală constituie, fără îndoială, una din cele mai importante îndatoriri morale.

Să admitem însă că presupusa conexiune cauzală are loc, altfel spus că avem de-a face cu o situaţie în care se poate vorbi cu îndreptăţire de mijloace şi scopuri. Atunci trebuie să distingem între alte două chestiuni, b) şi c).

b) Admiţând că există o relaţie cauzală ixă putem fi

rezonabil de siguri de ea, problema devine în principal una de alegere a celui mai mic dintre două rele – cel al mijloacelor preconizate şi cel ce ar putea surveni dacă aceste mij

loace nu sunt adoptate. Cu alte cuvinte, nici cele mai bune dintre scopuri nu îndreptăţesc ca atare nişte mijloace reprobabile, dar încercarea de a evita anumite rezultate poate să îndreptăţească acţiuni care prin ele însele produc rezultate reprobabile. (Cei mai mulţi nu ne îndoim că pentru a salva viaţa unui om este justificat să i se amputeze un membru.)

În legătură cu aceasta poate deveni foarte important faptul că de fapt nu suntem cu adevărat în stare să apreciem relele respective. Unii marxişti, de exemplu (cf. nota 9 la capitolul 19), cred că o revoluţie socială violentă ar produce mult mai puţină suferinţă decât pricinuiesc relele inerente sistemului numit de ei „capitalist”. Dar, chiar admiţând că această revoluţie duce la o stare de lucruri mai bună – cum pot ei să evalueze suferinţa în fiecare din cele două situaţii? Aici se pune din nou o problemă factuală şi este din nou de datoria noastră să nu ne supraestimăm cunoştinţele factuale. Şi apoi, admiţând că mijloacele preconizate ar îmbunătăţi comparativ situaţia, putem fi oare siguri că alte mijloace nu ar da rezultate mai bune, cu un preţ mai scăzut?

Acelaşi exemplu ridică însă şi o altă problemă foarte importantă. Admiţând, iar, că totalul suferinţei cauzate de „capitalism” ar depăşi, dacă durează timp de mai multe generaţii, suferinţa pe care ar pricinui-o un război civil – putem oare condamna o generaţie să sufere pentru binele generaţiilor următoare? (E o mare deosebire între a te sacrifica pe tine pentru binele altora, şi a sacrifica pe alţii – sau pe tine însuţi *şi* pe alţii – pentru un asemenea scop.)

c) Cel de-al treilea aspect de neocolit este că nu trebuie să socotim că aşa-numitul „scop”, ca rezultat final, este mai important decât rezultatul intermediar,

„mijloacele”. Această idee, sugerată de maxime cum ar fi „Totul e bine când se termină cu bine”, este extrem de derutantă. Întâi de toate, aşa-numitul „sfârşit” nu este mai niciodată sfârşitul întregii poveşti. În al doilea rând, mijloacele nu vor fi, aşa-zicând, înlăturate după ce scopul a fost atins. Spre exemplu, nişte mijloace „reprobabile”, cum ar fi o nouă armă puternică folosită în război pentru obţinerea victoriei, pot crea necazuri după atingerea acestui scop. Cu alte cuvinte, chiar dacă ceva poate fi corect caracterizat drept un mijloc pentru un scop, acest ceva este, foarte adesea, mult mai mult decât atât. El produce şi alte rezultate în afară de scopul respectiv; iar ceea ce trebuie să evaluăm comparativ nu sunt mijloacele (din trecut sau prezent) şi, respectiv, scopurile (viitoare), ci rezultatele totale, atât cât pot fi anticipate, ale diferitelor linii de acţiune. Aceste rezultate se întind pe o perioadă de timp ce include rezultatele intermediare; iar „scopul” preconizat nu va fi ultimul din seria de rezultate ce se cer analizate.

7 1) Consider că paralelismul dintre problemele instituţionale ale păcii civile şi cele ale păcii internaţionale este de cea mai mare importanţă. Orice organizaţie internaţională care posedă instituţii legislative, administrative şi judiciare *precum şi un executiv înarmat pregătit să acţioneze,* ar trebui să fie la fel de eficace în menţinerea păcii internaţionale cum sunt instituţiile analoage înăuntrul unui stat. Mi se pare însă important să nu ne aşteptăm la mai mult Am izbutit să reducem criminalitatea înăuntrul statelor la dimensiuni comparativ neimportante, dar n-am izbutit s-o eradicăm cu totul. De aceea vom avea nevoie încă multă vreme de o poliţie pregătită să intervină şi care uneori intervine efectiv. În mod similar, cred că trebuie să fim pregătiţi pentru eventuali

CAPITOLUL 9 – NOTA 7

329

tatea probabilă că nu vom fi în stare să eradicăm delictele internaţionale. Dacă declarăm că scopul nostru e

să facem războiul imposibil o dată pentru totdeauna, s-ar putea să întreprindem prea mult, cu rezultatul fatal că s-ar putea să nu dispunem de forţe gata să riposteze dacă aceste speranţe eşuează. (Faptul că Liga Naţiunilor nu a fost în stare să întreprindă o acţiune împotriva agresorilor, cel puţin în cazul atacului asupra statului Manchukuo, s-a datorat în mare parte sentimentului general că Liga a fost creată nu ca să poarte vreun război, ci ca să pună capăt *tuturor* războaielor. De unde se vede că propaganda pentru prevenirea *oricărui* război se autoanulează. Noi trebuie să punem capăt anarhiei internaţionale şi să fim gata să facem război împotriva delictelor internaţionale. (Cf. Îndeosebi H. Mannheim, *Warand Crime,* 1941; şi A.D. Lindsay, „War to End War", în *Background and Issues,* 1940.)

Important e însă să căutăm şi punctul slab al analogiei dintre pacea civilă şi pacea internaţională, adică punctul în care analogia eşuează. În cazul păcii civile, menţinută de stat, cetăţeanul individual e cel ce trebuie ocrotit de către stat Cetăţeanul e, aşa-zicând, o unitate sau atom „natural" (deşi un anumit element „convenţional" există chiar şi în condiţiile cetăţeniei). Pe de altă parte, membrii sau unităţile sau atomii ordinii noastre internaţionale vor fi statele. Un stat nu poate fi însă niciodată o unitate „naturală" asemeni cetăţeanului; nu *există hotare naturale ale unui stat.* Hotarele unui stat se schimbă şi pot fi definite numai aplicând principiul unui *status quo;* iar cum orice *status quo* se referă inevitabil la o dată arbitrar aleasă, determinarea hotarelor unui stat este pur convenţională.

Încercarea de a stabili hotare „naturale" pentru state şi, în consecinţă, de a privi statul ca pe o unitate „naturală", duce la *principiul statului naţional* şi la ficţiunile romantice ale naţionalismului, rasismului şi tribalismului. Dar acest principiu nu este „natural", iar ideea că există unităţi naturale de felul naţiunilor sau al grupurilor lingvistice sau rasiale este total fantezistă. Aici, cel puţin, ar trebui să învăţăm din istorie; căci începând

încă din zorii istoriei, oamenii s-au tot amestecat, unificat, scindat şi iar amestecat; efectele acestor procese n-au cum să fie anulate, chiar şi dacă aşa ceva ar fi dorit

Mai este un al doilea punct în care analogia dintre pacea civilă şi pacea internaţională încetează. Statul e dator să protejeze pe cetăţenii individuali, unităţile sau atomii săi; dar şi organizaţia internaţională trebuie în ultimă instanţă să protejeze pe indivizii umani, şi nu unităţile sau atomii săi, adică statele sau naţiunile.

Renunţarea totală la principiul statului naţional (principiu care-şi datorează popularitatea doar faptului că apelează la instincte tribale şi că reprezintă cea mai ieftină şi mai sigură metodă de a face carieră pentru un politician care nu are de oferit ceva mai bun) şi recunoaşterea demarcaţiei necesarmente convenţionale a *tuturor* statelor, împreună cu principiul că *preocuparea finală chiar şi a organizaţiilor internaţionale trebuie să fie indivizii şi nu statele sau naţiunile,* ne va ajuta să înţelegem clar, şi să depăşim, dificultăţile ce apar acolo unde analogia noastră fundamentală încetează. (Cf. şi capitolul 12, notele 51 – 64 Şi textul respectiv, ca şi nota 2 la capitolul 13.)

2) Mi se pare că remarca în sensul că indivizii umani trebuie recunoscuţi rept preocuparea finală nu numai a organizaţiilor internaţionale, ci şi a oricărei

Pontici, fie ea internaţională, „naţională” sau provincială, are aplicaţii impor

tante. Trebuie să ne pătrundem de ideea că *putem trata corect indivizii, chiar dacă am hotărât să sfărâmăm structura de putere* a unui *stat* (sau „naţiune”) *agresiv* căruia aceşti indivizi îi aparţin. Este larg răspândită prejudecata că distrugerea şi punerea sub control a puterii militare, politice şi chiar economice a unui stat sau a unei „naţiuni” înseamnă suferinţă sau subjugare pentru cetăţenii lor individuali. Dar aceasta prejudecată, pe cât e de periculoasă, pe atât e de lipsită de temei

E lipsită de temei cu condiţia ca o organizaţie

internaţională să-i protejeze pe cetăţenii statului astfel slăbit faţă de exploatarea slăbiciunii lor politice şi militare. Singurul prejudiciu inevitabil pentru cetăţeanul individual este lezarea mândriei naţionale; iar dacă presupunem că el a fost cetăţeanul unei ţări agresoare, atunci acest prejudiciu va fi oricum inevitabil, în cazul când agresiunea a fost respinsă.

Prejudecata că nu putem distinge între tratamentul la care este supus un stat şi cel la care sunt supuşi cetăţenii săi individuali este de asemenea foarte periculoasă, pentru că atunci când se pune problema cum trebuie procedat cu o ţară agresoare înfrântă, ea creează cu necesitate două facţiuni în ţările învingătoare – facţiunea celor care cer un tratament dur şi a celor care cer unul îngăduitor. De regulă, ambele pierd din vedere posibilitatea de a trata dur statul şi de a proceda totodată blând cu cetăţenii săi.

Dacă însă această posibilitate este ignorată, e probabil să se întâmple următorul lucru. Imediat după victorie, statul agresor *şi* cetăţenii săi vor fi trataţi relativ dur. Dar statul, eşafodajul puterii, probabil că nu va fi tratat atât de dur cât ar fi rezonabil, de teamă de a nu trata dur nişte indivizi nevinovaţi, adică din cauză că influenţa facţiunii favorabile indulgenţei se va face simţită într-un fel sau altul. În ciuda acestor rezerve, există probabilitatea ca indivizii să sufere mai mult decât ar fi meritat. Aşa se face că după o vreme în ţările victorioase se va produce, probabil, o reacţie. Tendinţele egalitariste şi umanitariste vor întări probabil facţiunea favorabilă indulgenţei, ducând în cele din urmă la curmarea atitudinii dure. O asemenea evoluţie este însă probabil nu numai să dea statului agresor o şansă pentru o nouă agresiune; ci să-i furnizeze şi arma indignării morale a unuia ce a fost năpăstuit, în timp ce în ţările victorioase se va instala sentimentul de culpabilitate al celor ce simt că poate au făcut o nedreptate.

O asemenea evoluţie extrem de indezirabilă va duce în cele din urmă cu necesitate la o nouă agresiune. Ea

poate fi evitată dacă, şi numai dacă, se face din capul locului o distincţie clară între statul agresor (şi cei răspunzători de actele lui), pe de o parte, şi cetăţenii săi, pe de alta. Atitudinea dură faţă de statul agresor, chiar şi distrugerea radicală a aparatului puterii sale, nu va produce această reacţie morală de sentimente umanitare în ţările învingătoare dacă se combină cu o atitudine corectă faţă de cetăţenii săi individuali.

Dar poate fi oare sfărâmată puterea politică a unui stat fără a leza de-a valma pe cetăţenii săi? Pentru a arăta că da, voi construi un exemplu de politică prin care se distruge puterea politică şi militară a unui stat agresor fără a viola interesele cetăţenilor săi individuali.

Zona de graniţă a ţării agresoare, inclusiv coasta ei maritimă şi sursele ei principale (nu toate) hidroenergetice, de cărbune şi oţel ar putea fi detaşate definitiv de acel stat, urmând a fi administrate ca teritoriu internaţional pentru *t-L* 9 – NOTA 7

331

totdeauna. Cetăţenilor statului li s-ar putea asigura accesul, pentru activităţile lor economice legitime, la porturi ca şi la materiile prime, fără a le impune niciun fel de dezavantaje economice, cu condiţia ca ei *să solicite* comisii internaţionale care să controleze utilizarea corectă a acestor facilităţi. Ar fi interzisă orice utilizare de natură să contribuie la construirea unui nou potenţial de război, iar dacă există bănuieli întemeiate că facilităţile şi materiile prime internaţionale ar putea fi astfel utilizate, atunci utilizarea lor să fie imediat sistată. Partea suspectată are atunci posibilitatea de a *solicita* şi de a înlesni o investigaţie temeinică şi de a oferi garanţii satisfăcătoare pentru utilizarea corectă a resurselor ei.

O asemenea procedură nu ar elimina posibilitatea unui nou atac, dar ar sili statul agresor să execute atacul asupra teritoriilor internaţionalizate înainte de a-şi fi construit un nou potenţial de război. Încât un asemenea atac n-ar avea şanse de reuşită, cu condiţia ea celelalte ţări să fi păstrat şi dezvoltat potenţialul lor de război.

Confruntat cu această situaţie, fostul stat agresor ar fi nevoit să-şi schimbe radical atitudinea, devenind cooperant. El ar fi nevoit să *solicite* controlul internaţional al industriei sale şi să faciliteze investigaţiile autorităţii internaţionale de control (în loc de a le obstrucţiona), pentru că numai o astfel de atitudine i-ar garanta folosirea facilităţilor de care industria sa are nevoie; şi este probabil că o asemenea evoluţie ar avea loc fără vreo ingerinţă în plus în politica internă a statului respectiv.

Primejdia ca de internaţionalizarea acestor facilităţi să se abuzeze cu scopul de a exploata şi umili populaţia ţării învinse poate fi contracarată prin măsuri, de drept internaţional cum ar fi crearea unor curţi de apel etc.

Acest exemplu arată că nu este imposibil ca un stat să fie tratat cu asprime, iar cetăţenii săi cu blândeţe.

* (Am lăsat părţile 1) şi 2) ale acestei note exact aşa cum au fost scrise în 1942. Numai în partea 3), ce nu vizează actualitatea politică, am făcut o adăugire, după primele două alineate.) *

3) Dar este oare ştiinţifică o asemenea abordare inginerească a problemei păcii? Mulţi vor pretinde, sunt sigur, că o atitudine cu adevărat ştiinţifică faţă de problemele războiului şi păcii trebuie să fie diferită. Ei vor spune că mai înffi *trebuie să studiem cauzele războiului.* Trebuie să studiem forţele care duc la război, ca şi forţele care pot să ducă la pace. Recent s-a susţinut, bunăoară, că nu se va putea instaura o „pace durabilă" fără examinarea deplină a „forţelor dinamice subiacente" din societate care pot genera războiul sau pacea. Pentru a descoperi aceste forţe, trebuie, firește, să studiem istoria. Cu alte cuvinte, problema păcii ar trebui abordată printr-o metodă istoricistă, şi nu prin una tehnologică. Se pretinde că prima abordare e singura ştiinţifică.

Istoricistul poate să arate, cu ajutorul istoriei, că în ciocnirea intereselor economice rezidă cauzele războiului; sau în conflictul dintre clase; sau în cel dintre ideologii, de exemplu între libertate şi tiranie, sau în conflictul dintre rase, sau dintre naţiuni, dintre imperialisme, sau dintre

sisteme militariste. Sau în ură; în teamă, în invidie; în dorinţa de revanşă; sau în toate acestea la un loc, ca şi în nenumărate altele. Iar prin aceasta va fi arătat că sarcina înlăturării acestor cauze este extrem de dificilă. Şi va mai fi arătat că e fără rost să se constituie o organizaţie internaţională câtă vreme n-am înlăturat cauzele războiului, de pildă cauzele economice etc.

332

CAPITOLUL 9 – NOTA 7

CAPITOLUL 9 – NOTELE 8 – 11

333

În mod asemănător, psihologismul poate să susţină despre cauzele războiului că rezidă în „natura umană” sau, mai precis, în agresivitatea acesteia, şi că drumul spre pace constă în a pregăti alte supape pentru agresiune. (S-a sugerat, în acest sens, cu toată seriozitatea, lectura romanelor de groază, în ciuda faptului că unii din dictatorii noştri de dată recentă le citeau cu pasiune.)

Eu nu cred că toate aceste metode de abordare a importantei probleme a păcii sunt prea dătătoare de speranţă. Şi, în particular, nu cred în argumentul plauzibil că pentru a statornici pacea ar trebui neapărat să determinăm cauza sau cauzele războiului.

După cum se ştie, există cazuri unde metoda depistării cauzelor unui anumit rău, şi a înlăturării lor, poate fi încununată de succes. Dacă simt o durere la picior, s-ar putea să descopăr că vine de la o pietricică ce mi-a intrat în pantof şi astfel s-o înlătur. Nu putem însă generaliza pornind de aici. Metoda îndepărtării pietricelelor nu acoperă nici măcar toate cazurile de durere la picior. În unele din aceste cazuri e posibil să nu descopăr „cauza”; iar în altele, să nu fiu în măsură s-o înlătur.

În general, metoda înlăturării cauzelor unui eveniment indezirabil este aplicabilă numai dacă ne este cunoscută o scurtă listă a condiţiilor necesare (adică a condiţiilor ce sunt de aşa natură încât evenimentul respectiv nu se produce niciodată decât dacă e prezentă

cel puţin una din condiţiile cuprinse în listă) şi dacă fiecare din aceste condiţii poate fi controlată sau, mai precis, suprimată. (De remarcat că, în genere, ceea ce descriem prin termenul vag de „cauze" nu reprezintă condiţii necesare; acestea ar corespunde mai degrabă cu ceea ce este de obicei numit „factori favorizanţi" (în original, „contributing causes" – *n.t.);* de regulă, când vorbim de „cauze" avem în vedere un set de condiţii suficiente.) Eu însă nu cred că putem spera să întocmim o asemenea listă de condiţii necesare ale războiului. Războaie au izbucnit în circumstanţe cât se poate de variate. Războaiele nu sunt fenomene simple, de felul furturilor, să zicem. N-avem niciun temei de a crede că numind o mare varietate de fenomene „războaie" ne-am asigurat prin aceasta că ele sunt „cauzate" în acelaşi mod.

Toate acestea arată că abordarea aparent convingătoare şi negrevată de prejudecăţi, ce constă în a studia „cauzele războiului", în realitate nu numai că stă sub semnul unor prejudecăţi, ci în plus riscă să bareze drumul spre o soluţie rezonabilă; ea este, de fapt, pseudoştiinţifică.

Unde am ajunge dacă, în loc să adoptăm legi şi să instituim o forţă de poliţie, am aborda problema criminalităţii în mod „ştiinţific", adică încercând să descoperim care sunt precis cauzele delictelor? Nu vreau să spun prin asta că nu putem ici-colo să descoperim factori importanţi ce favorizează delictele sau războaiele, preîntfmpinând astfel multe vicisitudini; dar putem foarte bine să facem asta după ce am pus delincventa sub control, adică după ce am instituit forţa de poliţie. Pe de altă parte, este cel puţin probabil că studiul „cauzelor" economice, psihologice, ereditare, morale etc, ale delincventei şi încercarea de a înlătura aceste cauze ne-ar fi făcut să descoperim că o forţă de poliţie (care nu înlătură cauza) poate aduce delincventa sub control. Lăsând de o parte vaguitatea unor expresii cum este cea de „cauze ale războiului", întreaga abordare este departe de a fi ştiinţifică. E ca şi cum am insista că e neştiinţific să-

ţi pui paltonul când este frig şi că în loc de asta ar trebui să studiem cauzele vremii reci şi să le înlăturăm. Sau, bunăoară, că ungerea e un procedeu neştiinţific, pentru că ar trebui mai degrabă să descoperim cauzele frecării şi să le înlăturăm. Acest din urmă exemplu arată, cred, absurditatea criticii aparent ştiinţifice; pentru că întocmai cum ungerea reduce, de bună seamă, „cauzele" frecării, tot aşa o forţă internaţională de poliţie (sau alt asemenea organism înarmat) poate să reducă o importantă „cauză" a războiului, şi anume speranţa de „a ieşi basma curată".

8 Am încercat să arăt acest lucru în cartea mea *Logica cercetării.* Cred, în conformitate cu metodologia schiţată acolo, că ingineria graduală sistematică ne va ajuta să punem la punct o tehnologie socială empirică, la care se ajunge prin metoda încercărilor şi erorilor. Numai astfel cred că putem începe să edificăm o ştiinţă socială empirică. Faptul că până în prezent ar fi greu să vorbim despre o asemenea ştiinţă socială şi că metoda istorică este incapabilă să o promoveze prea mult constituie unul din cele mai puternice argumente împotriva posibilităţilor unei inginerii sociale de anvergură sau utopice. Vezi şi lucrarea mea *The Poverty of Historicism (Economică,* 1944 – 45).

9 Pentru o formulare asemănătoare, vezi prelegerea lui John Carruthers *Socialism & Radicalism* (publicată ca broşură de Hammersmith Socialist Society, Londra, 1894). El argumentează într-o manieră tipică împotriva reformei graduale: „Orice măsură paleativă aduce cu sine propriile ei rele, care sunt în general mai mari decât cele pe care era menită să le remedieze. Dacă nu ne decidem să ne facem un veşmânt cu totul nou, trebuie să ştim că vom umbla în zdrenţe, pentru că prin cârpeli nu-l vom aduce într-o stare mai bună pe cel vechi". (De remarcat că prin cuvântul „radicalism", folosit în titlul prelegerii, Carruthers înţelege aproximativ opusul a ceea ce înţelegem noi aici. El preconizează un program intransigent de curăţire a terenului şi atacă „radicalismul", adică programul de reforme „progresiste" susţinut de

„liberalii radicali”. Această accepţiune a termenului „radical” este, fireşte, mai uzuală decât a mea; totuşi, termenul însemna la început „care merge până la rădăcină” – până la rădăcina răului, de exemplu, „care elimină răul”; şi nu dispunem de un bun substitut pentru el.)

Pentru citatele din alineatul următor al textului („originalul divin” pe care politicianul-artist e dator să-l „imite”), vezi *Republica,* 500 e/ 501 a. Vezi şi notele 25 şi 26 la capitolul 8.

În teoria platoniciană a Formelor există, cred, elemente ce sunt de mare importanţă pentru înţelegerea şi pentru teoria artei. Acest aspect al platonismului este tratat de J.A. Stewart în cartea sa *Plato*'s *Doctrine ofideas* (1909), 128 şi urm. Cred, totuşi, că el pune un prea mare accent pe obiectul contemplării pure (ca opus acelui „model” pe care artistul nu doar îl vizualizează, ci se osteneşte să-l reproducă pe pânza sa).

10 *Republica,* 520 c. Privitor la „Arta regală”, vezi îndeosebi *Omul politic;* cf. nota 57 – 2) la capitolul 8.

11 S-a spus adesea că etica e doar o parte a esteticii, deoarece problemele etice sunt până la urmă chestiuni de gust. (Cf. de exemplu, G.E.G. Catlin, *The Sciepce and Methods of Politics,* 315 şi urm.). Dacă, prin această afirmaţie nu se are în vedere decât faptul că problemele etice nu se pot rezolva prin metodele raţionale ale ştiinţei, sunt de acord. Nu trebuie însă să trecem cu vederea

marea deosebire ce există între „problemele de gust” morale şi problemele de gust din estetică. Dacă nu-mi place un roman, o piesă muzicală sau, să zicem, un tablou, n-am decât să nu-l citesc, să n-o ascult, respectiv să nu-l privesc. Problemele estetice (cu posibila excepţie a arhitecturii) au în mare parte un caracter privat, pe când cele etice îi privesc pe oameni şi vieţile lor. Sub acest

aspect există o deosebire fundamentală între ele.

12 Pentru acest citat şi pentru cele precedente, cf. *Republica,* 500 d – 501 a (sublinierile îmi aparţin); cf. şi notele 29 (finalul) la capitolul 4, şi 25, 26, 37, 38 (îndeosebi 25 şi 38) la capitolul 8.

Cele două citate din alineatul următor sunt din *Republica,* 541 a şi din *Omul politic,* 293 c-e.

Este interesant (deoarece este, cred, caracteristic pentru isteria radicalismului romantic, cu *hybns-xxl* lui – aroganţa ambiţioasă a asemănării cu divinitatea) de observat că ambele pasaje din *Republica* – curăţirea pânzei din 500 ci şi urm., respectiv epurarea din 541 a – sunt precedate de câte o referire la divinitatea filosofilor; cf. 500 c-d, „filosoful… devine şi el o fiinţă… divină", şi 540 c-d (cf. nota 37 la capitolul 8 şi textul respectiv), „Iar cetatea să le dureze lor morminte şi să le aducă jertfe pe cheltuiala obştii…; să le aducă jertfe ca unor spirite bune, iar de nu, ca unor oameni oblăduiţi de spirite bune şi divini".

Este interesant (din aceleaşi motive) şi faptul că primul din aceste pasaje este precedat de pasajul (498 d/e şi urm.; vezi nota 59 la capitolul 8) în care Platon îşi exprimă speranţa că filosofii pot să devină, în calitate de conducători, acceptabili chiar şi „mulţimii".

— Privitor la termenul „a lichida", aş cita următoarea izbucnire modernă de radicalism: „Oare nu e evident că pentru ca să avem socialism – socialism real şi permanent – întreaga opoziţie fundamentală trebuie «lichidată» (adică făcută politiceşte inactivă prin interzicerea dreptului de vot iar la nevoie şi prin întemniţare)?" Această remarcabilă întrebare retorică este tipărită la p. 18 a şi mai remarcabilei broşuri *Christians in the Class Struggle* de Gilbert Cope, cu o Precuvântare de Episcopul de Bradford. (1942; privitor la istoricismul din ea, cf. nota 3 la capitolul 1.) Episcopul, în Precuvântarea sa, denunţă „sistemul nostru economic actual" drept „imoral şi necreştinesc" şi spune că „atunci când ceva este în mod atât de vădit opera diavolului… nimic nu-l poate scuti pe un slujitor al Bisericii de îndatorirea de a lucra la distrugerea lui". Drept care

dânsul recomandă broşura „ca pe o analiză lucidă şi pătrunzătoare”.

Aş mai cita câteva fraze din această broşură. „Două partide pot să asigure o democraţie parţială, dar o democraţie deplină poate fi instaurată numai de un partid unic...” (p.17). „În perioada de tranziţie... muncitorii... trebuie conduşi şi organizaţi de un partid unic, care nu tolerează existenţa vreunui alt partid fundamental opus lui...” (p.19). „Libertatea în statul socialist înseamnă că nu se permite nimănui să atace principiul proprietăţii comune, ci fiecare este îndemnat să lucreze pentru realizarea şi funcţionarea ei mai eficientă... Importanta problemă a modului cum trebuie anihilată opoziţia depinde de metodele folosite de opoziţia însăşi” (p.18).

Cel mai interesant dintre toate este, probabil, următorul raţionament (tot de la pagina 18) care merită citit cu atenţie: „De ce este posibil să existe un partid socialist într-o ţară capitalistă, dacă nu e posibil să existe un partid capitalist într-un stat socialist? Răspunsul e, pur şi simplu, că unul reprezintă o mişcare ce antrenează toate forţele productive ale marii majorităţi împotriva unei mici minorităţi, pe când celălalt este o încercare a unei minorităţi de a-şi restaura poziţia de putere şi privilegii printr-o înnoită exploatare a majorităţii”. Cu alte cuvinte, o „mică minoritate” conducătoare îşi poate permite să fie tolerantă, pe când o „mare majoritate” nu-şi poate permite să tolereze o „mică minoritate”. Acest răspuns simplu este într-adevăr o mostră de „analiză lucidă şi pătrunzătoare”, vorba Episcopului.*

13 Cf., privitor la aceste evoluţii, şi capitolul 13, îndeosebi nota 7 şi textul respectiv.

14 Se pare că romantismul, atât în literatură cât şi în filosofie, îşi are originile la Platon. Este bine ştiut că acesta l-a influenţat direct pe Rousseau (cf. nota 1 la capitolul 6). Rousseau cunoştea de asemenea *Omul politic* al lui Platon (cf. *Contractul social,* Cartea II, cap. VII, şi Cartea III, cap. VI) în care sunt elogiaţi păstorii coborâţi din munţi în vremuri de demult. În afară, însă, de această influenţă

directă, este probabil că Rousseau deriva şi indirect din Platon romantismul său pastoral şi preferinţa sa pentru primitivitate; pentru că e sigur că a fost influenţat de Renaşterea italiană, care îl redescoperise pe Platon, îndeosebi naturalismul său şi visurile sale privind o societate perfectă de păstori primitivi (cf. notele 11 – 3) şi 32 la capitolul 4 şi nota 1 la capitolul 6). E interesant că Voltaire a sesizat din capul locului pericolele obscurantismului romantic al lui Rousseau; întocmai cum **Kaat** n-a fost împiedicat de admiraţia sa pentru Rousseau să recunoască acest pericol atunci când s-a confruntat cu „Ideile" lui Herder (cf. şi nota 56 la capitolul 12 şi textul respectiv).

Note la capitolul 10

Motto-ul acestui capitol este luat din *Banchetul,* 193 d.

1 Cf. *Republica,* 419 a şi urm., 421 b, 465 e şi urm. şi 519 e; vezi şi capitolul 6, îndeosebi secţiunile II şi IV.

2 Mă gândesc nu numai la încercările medievale de a imobiliza societatea, încercări ce s-au bazat pe teoria platonicianã conform căreia cârmuitorii poartă răspunderea pentru sufletele cârmuiţilor, pentru bunăstarea lor spirituală (ca şi pe numeroase recomandări practice făcute de Platon în *Republica* şi în *Legile),* ci mă gândesc şi la numeroase evoluţii ulterioare.

3 Am încercat, cu alte cuvinte, să aplic pe cât posibil metoda pe care am descris-o în *Logica cercetării.*

4 Cf. Îndeosebi *Republica,* 566 e; vezi şi mai jos nota 63 la capitolul de faţă.

5 în povestea mea se presupune că „nu există sceleraţi... Crima nu este interesantă... Ceea ce ne preocupă cu adevărat este... ceea ce oamenii fac din imbold curat, cu bune intenţii". Am încercat pe cât posibil să aplic acest principiu meto Hnir.ni/f-

CAPITOLUL 10 – NOTELE 6 – 7

6 **Privitor la Heraclit, vezi capitolul 2. Privitor la teoriile lui Alcmaeon şi Herodot despre** isonomie, **vezi**

notele 13, 14 şi 17 la capitolul 6. Privitor la egalitarismul economic al lui Phaleas din Chalcedon, vezi Aristotel, *Politica,* 1266 a, şi Diels5, capitolul 39 (referitor şi la Hippodamos). Privitor la Hippodamos din Milet, vezi Aristotel, *Politica,* 1267 b 22 şi nota 9 la capitolul 3. Printre primii teoreticieni ai politicii trebuie, fireşte, să-i includem pe sofiştii Protagoras, Antiphon, Hippias, Alcidamas, Lycophron; pe Critias (cf. Dielsă, fr. 6, 30 – 38 şi nota 17 la capitolul 8) şi pe Bătrânul oligarh (dacă aceştia erau două persoane distincte); şi pe Democrit.

Privitor la termenii „societate închisă" şi „societate deschisă" şi la sensul întrucâtva diferit cu care-i foloseşte Bergson, vezi nota la Introducere. Faptul că eu caracterizez societatea închisă drept magică iar pe cea deschisă, drept raţională şi critică face, fireşte, cu neputinţă aplicarea acestor termeni fără idealizarea societăţii în cauză. Atitudinea magică n-a dispărut nicidecum din viaţa noastră, nici măcar în societăţile cele mai „deschise" înfăptuite până acum şi mi se pare improbabil că va dispărea vreodată cu totul. Cu toate acestea, pare posibilă formularea unui criteriu util al tranziţiei de la societatea închisă la societatea deschisă. Tranziţia se produce atunci când instituţiile sociale sunt pentru prima dată conştient recunoscute drept creaţii omeneşti şi când despre schimbarea lor se discută prin prisma măsurii în care pot să servească la atingerea anumitor obiective sau finalităţi umane. Sau, vorbind mai puţin abstract, societatea închisă începe să se destrame atunci când respectul supranatural cu care este privită ordinea socială cedează locul intervenţiei active şi urmăririi conştiente a unor interese personale sau de grup. De bună seamă, contactul cultural prin civilizare poate pricinui o asemenea destrămare şi, mai mult chiar, dezvoltarea unei pături sărăcite, adică lipsite de proprietăţi funciare, în cadrul clasei dominante.

Aş menţiona aici că nu-mi place să vorbesc de „prăbuşire socială” la modul general. Cred că este destul de clar ce înseamnă prăbuşirea sau destrămarea unei societăţi închise, aşa cum am descris-o aici, dar în general termenul „prăbuşire socială” îmi pare că nu exprimă cu mult mai mult decât că observatorul nu agreează linia de evoluţie pe care o descrie. Cred că se abuzează mult de acest termen. Admit însă că, pe drept sau pe nedrept, membrii unei anumite societăţi ar putea să aibă sentimentul că „totul se prăbuşeşte”. Este aproape sigur că celor ce făceau parte din *l'ancien răgime* sau din nobilimea rusă, Revoluţia franceză şi Revoluţia rusă trebuie să le fi apărut ca o prăbuşire socială totală; noilor cârmuitori, însă, ele trebuie să li se fi înfăţişat cu totul diferit.

Toynbee (cf. *A Study of History,* V, 23 – 35; 338) descrie „apariţia unei schisme în corpul social” drept criteriu al unei societăţi prăbuşite. Dar cum schisma, sub forma dezbinării de clasă, s-a ivit, fără îndoială, în societatea greacă cu mult înainte de războiul peloponeziac, nu-i foarte clar de ce Toynbee consideră că acest război (şi nu prăbuşirea tribalismului) marchează ceea ce el numeşte prăbuşirea civilizaţiei elene. (Cf. şi nota 45 – 2) la capitolul 4 şi nota 8 la capitolul de faţă.)

Privitor la similitudinea dintre greci şi maori, se pot găsi anumite consideraţii în cartea lui Burnet *Early Gieek Philosophy*1, îndeosebi pp. 2 şi 9.

7 Această critică a teoriei organice a statului, deopotrivă cu multe alte sugestii, le datorez lui J. Popper-Lynkeus; el scrie *(Die allgemeine* ***Nähipflicht.***

ed. a doua, 1923, pp. 71 şi urm.): „Vajnicul Menenius Agrippa... a convins plebea răsculată să se întoarcă” (la Roma) „folosindu-se de parabola cu mădularele corpului răzvrătite împotriva stomacului... De ce nu **s-o** fi gândit

vreun plebeu să-i spună: Prea bine, Agrippa! Dacă nu se poate fără stomac, atunci noi, plebeii, vrem să fim de acum încolo stomacul; iar voi... să jucaţi **rolul** mădularelor!" (Referitor la parabolă, **vezi** Livius **II,** 32 şi Shakespeare, *Coriolan,* actul I, scena I.) Este poate interesant de notat că până şi o mişcare modernă şi aparent progresistă cum este „Mass Observation" face propagandă în favoarea teoriei organice a societăţii (pe coperta broşurii sale *First Year's Work,* 1937 – 38). **Vezi** şi nota 31 la capitolul 5.

Pe de altă parte, trebuie admis că „societatea închisă" tribală are un caracter întrucâtva „organic", tocmai datorită absenţei în ea a tensiunii sociale. Faptul că unele din aceste societăţi se bazează pe sclavie (cum a fost cazul la greci) nu creează prin el însuşi o tensiune socială, deoarece sclavii, câteodată, nu fac parte din societate mai mult decât vitele acesteia; aspiraţiile şi problemele lor nu creează neapărat ceva care să fie perceput de cârmuitori drept o problemă înăuntrul societăţii. În schimb, creşterea populaţiei creează o asemenea problemă, în Sparta, care n-a fost întemeietoare de colonii, ea a dus mai întâi la subjugarea triburilor vecine în scopul acaparării teritoriilor lor, iar mai apoi la un efort conştient de împiedicare a oricărei schimbări/prin măsuri ce includeau controlul creşterii populaţiei prin instituţia infanticidului, prin controlul naşterilor şi prin homosexualitate. Toate acestea au fost sesizate foarte clar de Platon, care a insistat întotdeauna (probabil, sub influenţa lui Hippodamos) pe necesitatea unui număr fix de cetăţeni, iar în *Legile* a recomandat colonizarea şi controlul naşterilor, după cum mai înainte recomandase homosexualitatea (explicată în acelaşi mod de Aristotel în *Politica,* 1272 a 23) ca pe un mijloc de a menţine constantă mărimea populaţiei; vezi *Legile*, 740 d – 741 a şi 838 e. (Pentru recomandarea de către Platon a infanticidului în *Republica* şi pentru probleme similare, vezi îndeosebi nota 34 la capitolul 4; de asemenea, notele 22 şi 63 la capitolul 10 şi nota 39 – 3) la capitolul 5.)

Desigur, toate aceste practici sunt departe de a fi

explicabile până la capăt în termeni raţionali; iar homosexualitatea la dorieni, în particular, este strâns legată de practica războiului şi de încercarea de a redobândi, în viaţa cetei de războinici, o satisfacţie emoţională ce fusese în bună parte distrusă de destrămarea tribalismului; vezi îndeosebi acea „oaste cu îndrăgostiţi şi iubiţi" glorificată de Platon în *Banchetul,* 178 e. În *Legile* 636 b şi urm., 836 b/e, Platon dezaprobă homosexualitatea (cf. Însă 838 e).

8 Presupun că ceea ce eu numesc „angoasa civilizaţiei" se aseamănă cu fenomenul pe care l-a avut în vedere Freud atunci când a scris *Angoasa în civilizaţie.* Toynbee vorbeşte despre un Sentiment de derivă (*A Study of History,* V, 412 şi urm.), pe care îl leagă însă numai de „epocile de dezintegrare", pe când angoasa de care vorbesc eu mi se pare foarte clar exprimată la Heraclit (de fapt, găsim urme ale ei încă la Hesiod) – cu mult înainte de epoca în care, după Toynbee, „societatea elenă" începe să se „dezintegreze". Meyer vorbeşte de dispariţia „statutului obârşiei, care mai înainte determina locul fiecărui om în viaţă, drepturile şi îndatoririle sale civile şi sociale, ca şi siguranţa modului sau de a-şi câştiga existenţa" (*Geschichte des Altertums,* **III,** 542). Avem aici **o** descriere adecvată a tensiunii din societatea greacă a secolului cinci **î.Hr.**

9 O altă îndeletnicire de acest fel care ducea la o relativă independenţă intelectuală era cea de bard rătăcitor. Mă gândesc aici în principal la progresistul Xenofan; cf. alineatul despre „protagoreism" din nota 7 la capitolul 5. (Poate că şi Homer reprezintă un asemenea caz.) Este clar că o asemenea îndeletnicire nu era accesibilă decât unui număr foarte mic de oameni.

Întâmplarea face să nu am niciun interes personal pentru comerţ sau pentru cei preocupaţi de el. Dar

influenţa exercitată de iniţiativa comerciala mi se pare de importanţă considerabilă. Nu poate fi un simplu accident faptul că cea mai veche civilizaţie cunoscută, cea a Sumerului, a fost, din câte ştim, o civilizaţie comercială cu puternice trăsături democratice; şi că meşteşugul scrisului şi al socotitului, ca şi începuturile ştiinţei, au fost strâns legate de viaţa lui comercială. (Cf. şi textul de la nota 24 la capitolul de faţă.)

10 *Tucidide,* I, 93. Privitor la modul părtinitor de a scrie al lui Tucidide, cf. nota 15 – 1) la capitolul de faţă.

11 Acest citat şi următorul: *op. cit.,* 1, 107. Povestea oligarhilor trădători din Tucidide abia dacă mai poate fi recunoscută în versiunea apologetică a lui Meyer *(Gesch. d. Alteitums,* III, 594), în ciuda faptului că acesta nu dispune de nicio sursă mai bună. (Privitor la tendenţiozitatea lui Meyer, vezi nota 15 – 2) la capitolul de faţă.) Pentru o trădare similară (în 479 î.Hr., în ajunul Plateei) cf. Plutarh, *Aristide,* 13.

12 *Tucidide,* III, 82 – 84. Următoarea încheiere a pasajului este caracteristică pentru elementul de individualism şi de umanitarism prezent la Tucidide, membru al Marii Generaţii (vezi şi mai jos, şi nota 27 la capitolul de faţă) şi, cum spuneam mai înainte, un moderat: „Oamenii preţuiesc acele legi obşteşti cu ajutorul cărora toţi nădăjduiesc că, chiar atunci când se năruie, vor putea fi salvaţi, dar, când este vorba să pedepsească pe alţii, atunci sunt de părere să înceteze şi să nu mai fie în vigoare, dacă cineva, aflându-se în primejdie, s-ar putea bucura de protecţia vreuneia dintre ele”. Despre maniera părtinitoare din scrisul lui Tucidide este vorba şi în nota 15 – 1) la capitolul de faţă.

13 Aristotel, *Politica,* VIII (V), 9, 10/11; 1310 a. Aristotel nu este de acord cu o asemenea ostilitate făţişă; el socoteşte mai înţelept ca „adevăraţii oligarhi *să se înfăţişeze* drept susţinători ai cauzei celor mulţi”; şi are grijă să le dea următorul sfat: „Ei trebuie să adopte sau cel puţin *să se prefacă* a adopta conduita opusă, incluzând în jurământul lor angajamentul: Nu voi face niciun rău

poporului”.

14 *Tucidide,* II, 8.

15 Cf. E. Meyer, *Gesckichte des Alteitums,* IV (1915), 368.

1) Pentru a putea judeca pretinsa imparţialitate a lui Tucidide sau, mai degrabă, tendenţiozitatea sa involuntară, trebuie comparat modul în care el tratează foarte importanta afacere a Plateei, care a marcat izbucnirea primei părţi a războiului peloponeziac (Meyer, urmându-l pe Lysias, numeşte această parte „Războiul arhidamian”; cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 307, şi V, p. VII) cu modul cum tratează afacerea meliană, prima mişcare agresivă a Atenei din partea a doua (Războiul lui Alcibiade). Războiul arhidamian a izbucnit printr-un atac asupra Plateei democratice – atac fulgerător declanşat fără o declaraţie de război de către Teba, un partener al Spartei totalitare, ai cărei prieteni din Plateea, coloana a cincea oligarhică, deschiseseră în timpul nopţii porţile Platrei ca să poată pătrunde inamicul. Deşi foarte important în calitate de cauză imediată a războiului, incidentul beneficiază la Tucidide (II, 1 – 7) de o relatare relativ scurtă; acesta nu comentează aspectul moral, în afară de faptul că numeşte afacerea Plateei „o violare flagrantă a armistiţiului de treizeci de ani”; în schimb, îi blamează (11, 5) pe democraţii din Plateea pentru asprimea cu care i-au tratat pe invadatori, ba chiar se întreabă dacă nu cumva au încălcat un jurământ. Această metodă de prezentare contrastează puternic cu faimosul Dialog melian (Tiic, V, 85 – 113), care este foarte detaliat, deşi, bineînţeles, fictiv, dialog în care Tucidide încearcă să înfiereze imperialismul atenian. Oricât de şocantă pare să fi fost afacerea meliană (fapt imputabil, poate, lui Alcibiade; cf. Plutarh, *Ale,* 16), atenienii nu au atacat fără să avertizeze şi fără să negocieze înainte de a recurge la forţă.

— Un alt exemplu ce ilustrează atitudinea lui Tucidide este elogiul adus de el (în VIII 68) fruntaşului partidei oligarhice, oratorul Antiphon (menţionat de Platon, în *Menexenos,* 236 a, ca dascăl al lui Socrate; cf.

finalul notei 19 la capitolul 6).

2) E. Meyer este una din cele mai mari autorităţi moderne pentru această perioadă. Ca să putem aprecia însă punctul său de vedere, trebuie să citim următoarele remarci dispreţuitoare la adresa guvernărilor democratice (există foarte multe pasaje de acest fel): „Mult mai importantă (decât înarmarea – K. P.) era continuarea jocului amuzant al certurilor de partid şi asigurarea libertăţii nelimitate, aşa cum era interpretată aceasta de către fiecare în funcţie de interesele lui personale". (V, 61.) Dar cu ce altceva avem de-a face decât cu o „interpretare în funcţie de interesele lui personale" atunci când Meyer scrie următoarele: „Minunata libertate a democraţiei şi a liderilor ei şi-au dovedit în mod clar ineficienta". (V, 69.) Despre liderii democraţi care în 403 î.Hr. au refuzat să capituleze în faţa Spartei (refuz pe care, de altfel, succesul de mai târziu avea să-l îndreptăţească – deşi o asemenea justificare nu este necesară), Meyer spune: „Unii din aceşti lideri e posibil să fi fost nişte fanatici oneşti;... e posibil ca ei să fi fost atât de incapabili de o judecată sănătoasă, încât să fi crezut cu adevărat" (ceea ce spuneau, şi anume:) „că Atena nu trebuie să capituleze niciodată". (IV, 659.) Meyer îi admonestează foarte aspru pe alţi istorici pentru spiritul lor partizan. (Cf., de exemplu, notele din V, 89 şi 102, unde el îl apără pe tiranul Dionysos cel Bătrân de atacuri pretins părtinitoare, şi 113 – 114, unde este din nou exasperat de anumiţi „istorici imitatori" anti-dionysieni.) Astfel, el numeşte pe Grote „lider radical englez", iar despre lucrarea acestuia spune că „nu este o istorie, ci o apologie a Atenei", punându-se pe sine cu mândrie în contrast cu asemenea oameni: „Cu greu ar putea cineva să nege că am devenit mai imparţiali în chestiuni de politică şi că prin aceasta am ajuns la o judecată istorică mai corectă şi mai inteligentă". (Ultimele citate sunt din III, 239.)

În spatele punctului de vedere al lui Meyer stă Hegel, ceea ce explică totul (după cum se vor lămuri, sper, cititorii capitolului 12). Hegelianismul lui Meyer devine evident în

următoarea remarcă, în care recunoaştem un citat inconştient, deşi aproape literal din Hegel; este vorba de III, 256, unde Meyer vorbeşte despre „o apreciere plată şi moralizatoare, care aplică unor mari întreprinderi politice etalonul moralităţii civile” (Hegel vorbeşte de „litania virtuţilor private”), „ignorând factorii cu adevărat morali ai statului şi ai responsabilităţilor

Istorice”. (Aceasta corespunde întocmai pasajelor din Hegel citate mai jos, în capitolul 12; cf. nota 75 la capitolul 12.) Vreau să mă folosesc încă o dată de acest prilej pentru a spune răspicat că nu pretind că sunt imparţial în judecata mea istorică. Fireşte că fac tot ce pot pentru stabilirea faptelor relevante. Dar sunt conştient că aprecierile mele Qa fel ca ale oricui) nu pot să nu depindă în întregime de punctul meu de vedere. Admit că aşa stau lucrurile, deşi am totală încredere în punctul meu de vedere, adică în justeţea aprecierilor mele.

16 Cf. Meyer, *Op. cit.,* IV, 367.

17 Cf. Meyer, *Op. cit.,* IV, 464.

18 Nu trebuie uitat însă că, după cum se plângeau reacţionarii, sclavia era la Atena în pragul disoluţiei. Cf. dovezile menţionate în notele 17, 18 şi 29 la capitolul 4; de asemenea, nota 13 la capitolul 5, nota 48 la capitolul 8 şi notele 27 – 37 la capitolul de faţă.

19 Cf. Meyer, *Op. cit.,* IV, 659.

Iată cum comentează Meyer această iniţiativă a democraţilor atenieni: „Acum, când era prea târziu, ei au făcut o tentativă în direcţia unei constituţii politice, care mai târziu avea să ajute Roma… să pună temeliile măreţiei sale”. Cu alte cuvinte, în loc să-i crediteze pe ateni Hf pentru o invenţie constituţională de prim ordin, Meyer le-o reproşează, creditând în schimb Roma, al cărei conservatorism este mai pe gustul său.

Episodul din istoria romană la care face aluzie Meyer este alianţa, sau federaţia, Romei cu Gabii. Dar numai cu puţin mai înainte, şi pe aceeaşi pagină pe care el descrie

această federaţie (în V, 135) iriai putem citi: „Toate aceste oraşe, odată încorporate Romei, şi-au pierdut existenţa... fără a fi primit măcar o organizare politică de tipul demelor Atticii". Ceva mai departe, în V, 147, se face o nouă referire la Gabii, iar Roma cu „libertatea" ei generoasă este din nou opusă Atenei; dar la sfârşitul aceleiaşi pagini şi la începutul celei următoare, Meyer relatează fără vreo critică jaful roman şi distrugerea marelui oraş Veii.

Cea mai odioasă dintre aceste distrugeri a fost poate cea a Cartaginei. Ea a avut loc într-un moment când Cartagina nu mai constituia un pericol pentru Roma, lipsind-o atât pe aceasta cât şi pe noi toţi de contribuţiile de mare valoare pe care Cartagina le-ar fi putut aduce civilizaţiei. Menţionez doar marile tezaure de informaţie geografică distruse cu acest prilej. (Istoria declinului Cartaginei nu-i lipsită de asemănări cu cea a prăbuşirii Atenei din 404 î.Hr., discutată mai jos în acest capitol; vezi nota 48. Oligarhii din Cartagina au preferat victoriei democraţiei căderea cetăţii lor.)

Mai târziu, sub influenţa stoicismului, derivat indirect din Antistene, Roma a început să dezvolte o viziune foarte liberală şi umanitară. Dezvoltarea acestei viziuni a culminat în secolele de pace de după August (cf., de exemplu, Toynbee, *A Study of History,* V, 343 – 346), dar tocmai aici unii istorici romantici văd începutul declinului Romei.

Cât priveşte declinul acesta ca atare, este, firește, naiv şi romantic să se creadă, aşa cum fac mulţi, că el s-a datorat degenerării cauzate de o pace prelungită, sau demoralizării, sau superiorităţii mai tinerelor popoare barbare etc; pe scurt, supraalimentaţiei. (Cf. nota 45 – 3) la capitolul 4.) Printre cauzele principale ale declinului par să se fi numărat consecinţele devastatoare ale unor epi

de mii virulente (cf. H. Zinsser, *Rats, Lice, and Flistory,* 1937, pp. 131 şi urm.), epuizarea nestăvilită şi

progresivă a solului, însoţită de prăbuşirea bazei agricole a sistemului economic roman (cf. V.G. Simkhovitch, „Hay and History", şi. Rome's Fall Reconsidered", în *Towards the Understanding of Jesus,* 1927). Cf. şi W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

20 *Tucidide,* VII, 28; Cf. Meyer, *op. cit.,* IV, 535. Importanta observaţie că atenienii socotiseră că „astfel vor încasa mai mulţi bani" ne permite, desigur, să stabilim cu aproximaţie o limită superioară pentru raportul dintre impozitele fixate anterior şi volumul comerţului.

21 Aceasta este o aluzie la un joc de cuvinte macabru pe care-l datorez lui P. Milford: „Plutocraţia este preferabilă lootocraţiei".

22 Platon, *Republica,* 423 b. Privitor la problema menţinerii unei mărimi neschimbate a populaţiei, cf. mai sus nota 7.

23 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums,* IV, 577.

24 *Op. cit.,* V, 27. Cf. de asemenea nota 9 la capitolul de faţă şi textul de la nota 30 la capitolul 4. * Pentru pasajul din *Legile,* vezi 742 a-o. Platon detaliază aici atitudinea spartană. El formulează aici „o lege ce interzice cetăţenilor particulari să posede aur sau argint... Cetăţenilor noştri trebuie să li se permită să deţină numai monezi care circulă legal printre noi iar în alte locuri sunt fără valoare... Pentru nevoile unei forţe expediţionare sau ale unei vizite peste hotare, cum ar fi cazul ambasadelor sau al altor misiuni necesare... statul trebuie să posede întotdeauna monezi elene (de aur). Iar dacă un particular e obligat vreodată să călătorească peste hotare, o poate face, cu condiţia să fi obţinut cuvenita permisiune de la magistraţi. Iar în caz că, la reîntoarcere, i-au rămas bani străini, este obligat să-i cedeze statului şi să accepte echivalentul lor în moneda autohtonă. Iar de se vor descoperi la cineva bani străini, i se vor confisca, iar cel ce i-a introdus în cetate şi oricine va fi ştiut de asta şi nu-l va fi denunţat, să fie loviţi de blesteme şi condamnări, şi să li se aplice o amendă cel puţin egală cu respectiva sumă de bani". Citind acest pasaj, te întrebi dacă nu cumva îl

nedreptăţim pe Platon caâificându-l drept un reacţionar ce copia legile Spartei totalitare; pentru că aici el anticipează cu peste 2000 de ani principiile şi practicile ce sunt astăzi aproape universal acceptate în politica lor de cele mai progresiste guverne democratice vest-europene (care, asemenea lui Platon, speră că vreun alt guvern se va preocupa de „moneda de aur elenă universală”.)

Ceva mai departe, *(Legile,* 950 d) întâlnim însă un pasaj cu o rezonanţă mai puţin liberală. „În primul rând, nici unui cetăţean în vârstă de până la patruzeci de ani nu i se va acorda permisiunea să călătorească peste hotare, indiferent unde. În al doilea rând, nimeni nu va obţine o asemenea permisiune ca persoană privată; iar ca persoană publică, pot beneficia de ea numai emisarii, ambasadorii şi anumite misiuni de inspecţie... Şi *toţi aceştia, la întoarcerea lor, le vor spune tinerilor că instituţiile politice din alte ţări sunt inferioare instituţiilor din ţara lor”.*

Legi similare sunt stabilite şi pentru primirea străinilor. Deoarece „comunicarea dintre state duce inevitabil la amestecul de caractere... şi la importul de noi obiceiuri; ceea ce negreşit cauzează mari prejudicii oamenilor care se bucură... de legi drepte” (949 e/ 950 a.)
*

*, JLootocraţie” de la verbul englezesc „to loot”, care înseamnă „a jefui”, „a prăda”. (AU.)

CAPITOLUL 10 – NOTELE 25 – 35

25 Lucrul acesta este admis de Meyer *(op. cit.,* IV, 433 şi urm.) care, într-un foarte interesant pasaj, spune despre cele două partide: „fiecare din ele pretinde că apără «statul patern»... şi că adversarul său este contaminat de spiritul modern al egoismului şi al violenţei revoluţionare. În realitate, ambele sunt contaminate... Obiceiurile şi religia tradiţionale sunt mai adânc înrădăcinate în partida democratică; duşmanii săi aristocraţi care luptă sub steagul restaurării vremurilor străbune, sunt... în întregime modernizaţi”. Cf. şi *op. cit.,*

V, 4 şi urm., 14 şi nota următoare.

26 Din Aristotel, *Constituţia Atenei,* cap. 34, § 3, aflăm că cei Treizeci de Tirani au proclamat la început un program care lui i se părea „moderat” – programul „statului patern”. Privitor la nihilismul şi la modernitatea lui Critias, cf. teoria sa despre religie discutată în capitolul 8 (vezi îndeosebi nota 17 la acel capitol) şi nota 48 la capitolul de faţă.

27 Este extrem de interesant de sesizat contrastul dintre atitudinea lui Sofocle şi cea a lui Euripide faţă de noul crez. Sofocle se plânge (cf. Meyer, *op. cit.,* IV, III) de faptul că „cei de obârşie joasă prosperă, pe când cei vrednici şi de obârşie nobilă sunt fără de noroc”. Iar Euripide răspunde (cu Antiphon; cf. nota 13 la capitolul S) că distincţia dintre oamenii cu obârşie nobilă şi cei cu obârşie umilă (în particular, sclavi) este doar verbală: „Doar numele aduce sclavului ruşine”. Privitor la elementul umanitar din Tucidide, cf. citatul din nota 12 la capitolul de faţă. Privitor la amploarea legăturilor Marii Generaţii cu tendinţele cosmopolite, vezi dovezile invocate în nota 48 la capitolul 8 – îndeosebi mărturiile ostile (Bătrânul oligarh, Platon şi Artistotel.)

28 Socrate îi compară pe „misologi”, adică pe cei ce urăsc argumentarea raţională, cu „mizantropii”, adică cu cei ce îi urăsc pe oameni; cf. *Phaidon,* 89

c. Prin contrast, cf. remarca mizantropică a lui Platon din *Republica,* 496 c-d (cf. notele 57 şi 58 la capitolul 8).

29 Citatele din acest alineat sunt din fragmentele lui Democrit, în Diels, *Vorsokratiker.* fragmentele nr. 41; 179; 34; 261; 62; 55; 251; 247 (autenticitatea contestată de Diels şi de Tarn, cf. nota 48 la capitolul 8); 118.

30 Cf. textul de la nota 16 la capitolul 6.

31 Cf. *Tucidide,* II, 37 – 41. Cf. şi remarcile din nota 16 la capitolul 6.

32 Cf. T. Gomperz, *Gânditorii greci,* cartea V, cap. 13, 3 (ed. germană.

II, 407).

33 Lucrarea lui Herodot cu tendinţa ei

prodemocratică (cf., spre exemplu.

III, 80) a apărut la un an sau doi după discursul lui Penele (cf. Meyer, *Gesch.*

d. Altertwns, IV, 369).

34 Lucrul acesta a fost evidenţiat, de exemplu, de către Gomperz, *Gânditorii greci,* V, 13, 2 (ed. germană, II, 406 şi urm.); pasajele din *Republica* asupra cărora el atrage atenţia sunt: 557 ci şi 561 e şi urm. Asemănarea este, fără îndoială, intenţionată. Vezi şi *Legile,* 699 d/e şi urm. şi 704 d – 707 d. Pentru o observaţie similară referitoare la Herodot III, 80, vezi nota 17 la capitolul 6.

35 Unii contestă autenticitatea dialogului *Menexenos,* dar, după opinia mea, aceasta nu face decât să dea în vileag tendinţa lor de a-l idealiza pe Platon. În sprijinul autenticităţii poate fi invocat Aristotel, care citează din acest dialog o remarcă datorată, spune el, lui „Socrate din Dialogul funebru" *(Retorica,* 1, 9.

CAPITOLUL 10 – NOTELE 36 – 39

343

30 = 1367 b 8; şi IU, 14, 11 = 1415 b 30). Vezi îndeosebi finalul notei 19 la capitolul 6; de-asemenea, nota 48 la capitolul 8 şi notele 15 – 1) şi 61 la capitolul de faţă.

36 *Constituţia Atenei* de Bătrânul oligarh (sau de PseudoXenofon) a fost publicată în 424 î.Hr. (după Kirchhoff, citat de Gomperz, *Gânditorii greci,* ed. germană, 1, 477). Privitor la atribuirea ei lui Critias, cf. J.E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens,* Introducere IX, îndeosebi nota 3. Vezi şi notele 18 şi 48 la capitolul de faţă. Influenţa acestei scrieri asupra lui Tucidide este sesizabilă, cred, în pasajele citate în notele 10 şi 11 la capitolul de faţă. Privitor la influenţa ei asupra lui Platon, vezi îndeosebi nota 59 la capitolul 8 şi *Legile,* 704 a – 707 d. (Cf. Aristotel, *Politica,* 1326 b – 1327 a; Cicero, *De Republica,* II, 3 şi 4.)

37 Fac aici aluzie la titlu] cărţii lui M.M. Rader *No Compromise – The Conflict between Two Worlds* (1939), o excelentă critică a ideologiei fasciste.

Legat de aluzia, făcută mai departe în acest alineat,

la avertismentul lui Socrate împotriva mizantropiei şi misologiei, cf. mai sus nota 28.

381) Pentru teoria că ceea ce putem numi „invenţia gândirii critice” constă în întemeierea unei noi tradiţii – a tradiţiei discutării critice a miturilor şi teoriilor tradiţionale – vezi acum comunicarea mea „Towards a Rational Theory of Tradition”, publicată în *Raţionalist Annual,* 1949. (Doar o atare nouă tradiţie poate să explice faptul că, în şcoala ioniană, primele trei generaţii au produs trei filosofii diferite.) *

2) Şcolile (în special universităţile) au păstrat mereu de atunci anumite aspecte ale tribalismului. Nu trebuie să ne gândim însă numai la emblemele lor sau la uniformele lor, cu toate implicaţiile lor sociale, de castă etc, ci şi la caracterul patriarhal şi autoritar al atâtor şcoli. Nu e un simplu accident că Platon, după ce n-a izbutit să restabilească tribalismul, a întemeiat în schimb o şcoală; după cum nu e un accident că şcolile sunt atât de adesea bastioane ale reacţiunii, iar profesorii nişte dictatori în miniatură.

Drept ilustrare a caracterului tribalist al acestor şcoli timpurii, dau aici o listă cu o parte din tabuurile pitagoreicilor timpurii. (Preiau această listă din Burnet, *Early Greek Philosophy*2, 106, care la rândul său o preia din Diels; cf. *VOT – sokratiker1,* vol. I, pp. 97 şi urm.; vezi însă şi mărturia din Aristoxenes, în *op. cit.,* p. 101.) Burnet vorbeşte despre „veritabile tabuuri de un tip cu totul primitiv”. Abţinerea de a mânca grăunţe de bob. Interdicţia de a ridica de jos un lucru căzut. Interdicţia de a jertfi un cocoş alb. Interdicţia de a frânge pâinea. Interdicţia de a păşi peste un jug. Interdicţia de a aţâţa focul cu o sabie. Interdicţia de a muşca dintr-o pâine întreagă. Interdicţia de a rupe frunze dintr-o ghirlandă. Interdicţia de a se aşeza pe o baniţă (de grâne.) Interdicţia de a consuma inimă de animal. Interdicţia de a umbla pe drumuri mari. Porunca de a nu lăsa rândunelele să-şi facă cuib sub streaşină ta. Când se ia oala de pe foc, să nu se lase urma întipărită de ea în cenuşă, ci să fie ştearsă.

Interdicţia de a privi în oglindă la lumina opaiţului. După scularea din aşternut, acesta să fie shins şi să fie netezită urma lăsată de corp.

39 O interesantă paralelă la această evoluţie o constituie nimicirea tribaâismului prin cuceririle persane. Această revoluţie socială a dus, după cum arată

Meyer (*op. cit.,* vol. III, 167 şi urm.), la ivirea unui număr de religii profetice, adică, în terminologia noastră, istoriciste, ale destinului, degenerării şi salvării; printre care şi a religiei „poporului ales", a evreilor (cf. capitolul 1).

Unele din aceste religii se caracterizau şi prin doctrina după care creaţia lumii nu este încheiată, ci continuă încă. Această doctrină poate fi comparată cu concepţia greacă timpurie despre lume ca edificiu şi cu destrucţia operată de Heraclit a acestei concepţii, descrisă în capitolul 2 (vezi nota 1 de acolo). Am putea menţiona aici că încă şi Anaximandru trăia o nelinişte în privinţa edificiului. Accentul pus de el pe caracterul nemărginit, nedeterminat sau nedefinit al materialului de construcţie e posibil să fi fost expresia sentimentului că edificiul s-ar putea să nu aibă o structură determinată, ci să fie prins în fluxul mişcării (cf. nota următoare).

Dezvoltarea misterelor dionisiene şi orfice în Grecia este, probabil, dependentă de evoluţia religioasă a Orientului (cf. *Herodot,* II, 81). Pitagoreismul, după cum se ştie, avea multe trăsături comune cu învăţătura orfică, mai ales în ceea ce priveşte teoria sufletului (vezi şi mai jos nota 44). Pitagoreismul avea însă o aromă „aristocratică", spre deosebire de învăţătura orfică, ce reprezenta un fel de versiune „proletară" a acestei mişcări. Meyer (*op. cit.,* III, p. 248, § 246) are probabil dreptate atunci când descrie începuturile filosofiei drept un contracurent raţional faţă de mişcarea misterelor; cf. atitudinea lui Heraclit în aceste

chestiuni (fragm. 5, 14, 15; şi 40, 129, DielsJ; 124 – 129; şi 16 – 17 Bywater). El ura misterele *şi* pe Pitagora; pitagoreicul Platon dispreţuia misterele. *(Rep.,* 364 e şi urm.; cf. Însă Apendicele IV al lui Adam la Cartea IX a *Republicii,* vol. II, 378 şi urm. În ediţia sa.)

40 Privitor la Anaximandru (cf. nota precedentă), vezi Diels5, fragm. 9: „Anaximandru a afirmat... drept principiu... al realităţilor Nemărginitul... De acolo de unde se trage naşterea realităţilor, de la acele lucruri vine şi pieirea întru acestea, după legiuita cuviinţă. Căci ele au a-şi da socoteală unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului". Lui Gomperz *(Gânditorii greci,* ed. germană, vol. I, p. 46) i se datorează interpretarea conform căreia existenţa individuală îi apărea lui Anaximandru ca o *nedreptate* (de observat asemănarea cu teoria platoniciană a nedreptăţii); dar această interpretare a fost aspru criticată.

41 Parmenide a fost primul care a căutat să scape de această angoasă interpretând visul său despre o lume încremenită drept revelaţia adevăratei realităţi, iar lumea reală în care trăia, drept vis. „Fiinţa reală este indivizibilă. Ea este întotdeauna un tot integrat, care niciodată nu se abate de la rânduiala ei; nu se împrăştie niciodată, drept care nu trebuie nici să se strângă laolaltă". (D5, fragm. 2.) Privitor la Parmenide, cf. şi nota 22 la capitolul 3, şi textul respectiv.

42 Cf. nota 9 la capitolul de faţă (şi nota 7 la capitolul 5).

43 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums,* III, 443, şi IV, 120 şi urm.

44 J. Burnet, „The Socratic Doctrine of the Soul", în *Proceedings of the British Academy,* VIII, (1915/16), 235 şi urm. Ţin să subliniez această concordanţă parţială, cu atât mai mult cu cât nu pot să fiu de acord cu majoritatea celorlalte teorii ale lui Bumet, îndeosebi cu cele privitoare la relaţiile dintre Socrate şi Platon; în particular, opinia sa că Socrate ar fi din punct de vedere politic mai reacţionar decât Platon(*Gieek Philosophy,* I, 210) mi se pare pur şi

simplu de nesusţinut. Cf. nota 56 la capitolul de faţă.

Privitor la doctrina socratică a sufletului, cred că Bumet insistă pe drept cuvânt că îndemnul „aveţi grijă de sufletele voastre” este socratic; pentru că în el îşi află expresie interesele morale ale lui Socrate. Consider însă extrem de improbabil ca Socrate să fi împărtăşit vreo teorie metafizică despre suflet. Teoriile din *Phaidon, Republici* etc. mi se par neîndoielnic pitagoreice. (Pentru teoria orfic-pitagoreică după care corpul este mormântul sufletului, cf. Adam, apendicele IV la Cartea IX a *Republicii;* vezi şi nota 39 la capitolul de faţă.) Iar ţinând cont de aserţiunea clară a lui Socrate din *Apărarea,* 19 e, că asupra unor asemenea lucruri (e vorba de speculaţiile despre natură) „nu are nicio pricepere” (vezi nota 56 – 5) la capitolul de faţă), sunt categoric în dezacord cu opinia lui Burnet că Socrate a fost un pitagoreic; precum şi cu opinia că ar fi avut o doctrină metafizică despre „natura” sufletului.

Cred că îndemnul lui Socrate „aveţi grijă de sufletele voastre” este o expresie a individualismului său moral (şi intelectual). Puţine din doctrinele lui par să fie la fel de bine atestate ca teoria sa individualistă privind autonomia morală a omului virtuos. (Vezi dovezile menţionate în nota 25 la capitolul 5 şi în nota 36 la capitolul 6.) Dar aceasta se leagă strâns de ideea exprimată în propoziţia „aveţi grijă de sufletele voastre”. Punând accentul pe autonomie, Socrate voia să spună: „Ei pot să distrugă corpul vostru, dar nu pot să distrugă integritatea voastră morală. Dacă aceasta din urmă reprezintă preocuparea voastră principală, ei nu pot să vă facă niciun rău cu adevărat grav”.

Pare-se că Platon, venind în contact cu teoria metafizică pitagoreică a sufletului, a simţit că atitudinea morală a lui Socrate avea nevoie de o temelie metafizică, îndeosebi de o teorie a supravieţuirii. Drept care a substituit ideii că „ei nu pot distruge integritatea voastră morală” ideea indestructibilităţii sufletului. (Cf. şi notele 9 şi urm. la capitolul 7.)

Împotriva interpretării mele, atât metafizicienii cât şi pozitiviştii ar putea pretinde că o idee morală şi ne-metafizică de felul celei atribuite de mine lui Socrate nu poate exista, dat fiind că orice mod de a vorbi despre suflet este inevitabil metafizic. Nu cred că am mari şanse de a-i convinge pe metafizicienii platonici; voi încerca însă să le arăt pozitiviştilor (sau materialiştilor etc.) că şi ei cred în „suflet" într-un sens foarte asemănător celui atribuit de mine lui Socrate şi că majoritatea lor preţuiesc acel „suflet" mai mult decât corpul.

Înainte de toate, chiar şi pozitiviştii sunt nevoiţi să admită că putem face o distincţie perfect empirică şi „inteligibilă", deşi întrucâtva imprecisă, între maladiile „fizice" şi cele „psihice". În fapt, această distincţie are o considerabilă importanţă practică în organizarea spitalelor etc. (Probabil că într-o bună zi ea va fi înlocuită prin ceva mai precis, dar aceasta e o altă problemă.) Cei mai mulţi dintre noi, chiar şi dintre pozitivişti, dacă am avea de ales, am prefera o uşoară maladie fizică unei forme uşoare de anormalitate psihică. Mai mult decât atât, probabil că până şi un pozitivist ar prefera o boală fizică îndelungată, până la urmă chiar şi una incurabilă (cu condiţia doar de a nu fi prea dureroasă etc.) unei perioade la fel de lungi de suferinţă psihică incurabilă, ba poate chiar şi unei perioade de anormalitate psihică vindecabilă. În felul acesta, putem spune, cred, fără a folosi termeni metafizici, că el poartă de grijă mai mult „sufletului" său decât „corpului". (Cf. *Phaidon,* 82 d: „cei cărora le pasă de sufletul lor şi nu trăiesc doar ca să-şi plăsmuiască trupul"; vezi şi *Apărarea* 29 a30 b.) Iar acest mod de a vorbi ar fi cu totul independent de teoria pe care

eventual ar împărtăşi-o cu privire la „suflet"; chiar dacă ar susţine că, în ultimă analiză, acesta nu este decât o parte a corpului şi că orice anormalitate psihică nu-i decât o maladie fizică, concluzia noastră ar rămâne totuşi valabilă. (Ea s-ar enunţa arunci cam în felul următor: el

pune mai mare preţ pe creierul său decât pe alte părţi ale corpului.)

Putem trece acum la o analiză similară a unei idei despre „suflet" care e şi mai apropiată de ideea socratică. Mulţi dintre noi sunt dispuşi să îndure vicisitudini fizice considerabile de dragul unor scopuri pur intelectuale. Bunăoară, suntem gata să suferim de dragul progresului cunoaşterii ştiinţifice; ca şi de dragul promovării propriei noastre dezvoltări intelectuale, adică de dragul dobândirii „înţelepciunii". (Privitor la intelectualismul socratic, cf., spre exemplu, *Criton,* 44 d/e şi 57 b.) Lucruri similare s-ar putea spune şi despre promovarea ţelurilor morale, de exemplu, a dreptăţii egalitare, a păcii etc. (Cf. *Criton,* 47 e/48 a, unde Socrate spune că înţelege prin „suflet" acea parte din noi pe care „nedreptatea o înjoseşte şi dreptatea o înalţă".) Iar mulţi am spune, cu Socrate, că ele sunt pentru noi mai importante decât, bunăoară, sănătatea, deşi ţinem să avem o sănătate bună. Şi mulţi ar fi de acord şi cu ideea lui Socrate că posibilitatea de a adopta o asemenea atitudine este cea din care izvorăşte mândria noastră de a fi oameni şi nu animale.

Toate acestea pot fi spuse, cred, fără nicio referire la vreo teorie metafizică despre „natura sufletului". Şi nu văd ce motiv am avea să atribuim o asemenea teorie lui Socrate, când cunoaştem declaraţia sa clară că astfel de speculaţii nu-l interesează câtuşi de puţin.

45 în *Gorgias,* dialog pe care îl consider în parte socratic (deşi elementele pitagoreice evidenţiate de Gomperz arată, cred, că este în cea mai mare parte platonic; cf. nota 56 la capitolul de faţă), Platon pune în gura lui Socrate un atac la adresa „porţilor, cheiurilor şi zidurilor" Atenei şi a tributurilor sau taxelor impuse aliaţilor ei. Aceste atacuri, aşa cum sunt formulate, sunt cu siguranţă ale lui Platon, ceea ce ar explica faptul că sună foarte asemănător celor ale oligarhilor. Consider însă perfect posibil ca şi Socrate să fi făcut remarci similare, preocupat cum era să pună accentul pe lucrurile care, după opinia sa, contau cel mai mult. Cred însă că i-ar fi

repugnat să ştie că critica sa morală putea fi transformată în propagandă oligarhică trădătoare împotriva societăţii deschise şi, mai cu seamă, împotriva Atenei ca reprezentantă a ei. (Privitor la problema loialităţii lui Socrate, cf. Îndeosebi nota 53 la capitolul de faţă şi textul respectiv.)

46 Figurile tipice, în scrierile lui Platon, sunt Callicles şi Thrasymachos. Întruchipările istorice cele mai apropiate sunt, pesemne, Theramenes şi Critias; de asemenea, Alcibiade, al cărui caracter şi ale cărui fapte sunt însă foarte greu de judecat.

47 Observaţiile care urmează sunt pronunţat speculative şi nu afectează argumentele mele.

Sunt de părere că este posibil ca la baza lui *Alcibiade* I s-a fi stat convertirea lui Platon însuşi de către Socrate; ca Platon, adică, să-şi fi ales, în acest dialog, drept travesti figura lui Alcibiade. E posibil să fi simţit cu putere imboldul de a istorisi această conversiune; pentru că Socrate, atunci când i s-a imputat responsabilitatea pentru faptele reprobabile ale lui Alcibiade, Critias şi Charmides (vezi mai jos), s-a referit, în cadrul apărării sale în faţa tribunalului, la Platon

ca la un exemplu viu şi la un martor al adevăratei sale înrâuriri educative. Nu pare improbabil ca Platon, sub imboldul nevoii de confesiune literară, să fi simţit că trebuia să redea povestea relaţiilor dintre Socrate şi el, poveste pe care nu a putut-o spune la proces (cf. Taylor, *Socrates,* nota 1 la p. 105). Folosindu-se de numele lui Alcibiade şi de circumstanţele speciale ale vieţii acestuia (spre exemplu, de visurile sale politice ambiţioase, care e posibil să fi fost foarte asemănătoare celor nutrite de Platon înainte de convertirea sa), urmărea să-şi atingă scopul său apologetic (cf. textul de la notele 49 – 50), arătând că înrâurirea morală a lui Socrate în general, iar în particular cea exercitată asupra lui Alcibiade, a fost mult diferită de cea pe care i-au imputat-o acuzatorii. Tot

aşa, nu mi se pare improbabil ca şi *Charmides* să fie, în bună măsură, un autoportret. (Nu e lipsit de interes faptul că Platon însuşi a întreprins convertiri asemănătoare, dar, pe cât ne putem da seama, într-un mod diferit; nu atât printr-o nemijlocită atracţie morală personală, cât printr-un învăţământ instituţionalizat al matematicii pitagoreice, considerată drept o condiţie prealabilă pentru intuirea dialectică a Ideii de Bine. Cf. istorisirile privind tentativele de convertire a lui Dionysos cel tânăr.) Privitor la *Alcibiade I* şi la diferite probleme conexe, vezi şi Grote, *Plato,* I, îndeosebi pp. 351 – 355.

48 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums, V,* 38 (şi Xenofon, *Hellenica.*

11, 4, 22). În acelaşi volum, la pp. 19 – 23 şi 36 – 44 (vezi îndeosebi p. 36) se pot găsi toate dovezile de care este nevoie pentru justificarea interpretării date în text. *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V, cf. Îndeosebi pp. 369 şi urm.) dă o interpretare foarte asemănătoare a evenimentelor.

Am putea adăuga aici că numărul cetăţenilor cu drepturi depline ucişi de Cei Treizeci în timpul celor opt luni de teroare a fost, probabil, în jur de 1500, ceea ce, pe cât ne putem da seama, reprezintă doar cu ceva mai puţin de o zecime (probabil cca. 8 la sută) din totalul cetăţenilor cu drepturi depline rămaşi după război, sau 1 la sută pe lună – performanţă ce n-a fost, poate, depăşită nici chiar în zilele noastre.

Despre Cei Treizeci, Taylor scrie (în *Socrates,* Short Biographies, 1937, p. 100, nota 1): „Se cuvine să nu uităm că ispita pe care o reprezenta situaţia lor i-a făcut pe aceşti oameni să-şi piardă cumpătul. Critias fusese cunoscut înainte ca un om cu o bogată cultură, având pe plan politic înclinaţii hotărât democratice”. Eu consider lipsită de temei această tentativă de a minimaliza responsabilitatea guvernului-marionetă, şi în special a unchiului iubit al lui Platon. Ştim destul de bine ce trebuie să credem despre efemerele sentimente democratice profesate pe atunci, în ocazii potrivite, de către tinerii

aristocraţi, în afară de aceasta, tatăl lui Critias (cf. Meyer, vol. IV, p. 579, şi *Lys.,* 12, 43 şi

12, 66) şi probabil că şi Critias însuşi au aparţinut oligarhiei Celor Patru Sute; iar textele păstrate din Critias învederează înclinaţiile sale trădătoare prospar-tane ca şi concepţia sa oligarhică (cf., de exemplu, Diels5, 45), nihilismul său nedisimulat (cf. nota 17 la capitolul 8) şi ambiţia sa (cf. Diels5, 15; cf. şi Xenofon, *Memorabilia,* 1, 2, 24; şi *Hellenica,* II, 3, 36 şi 47). Elementul decisiv însă este că el a încercat, pur şi simplu, să transpună cu consecvenţă programul „Bătrânului Oligarh", autorul pseudoxenofonticei *Constituţii a Atenei (*cf. nota 36 la capitolul de faţă): de a eradica democraţia şi de a încerca în mod hotărât realizarea acestui obiectiv cu ajutorul Spartei, în cazul înfrângerii Atenei.

348

CAPITOLUL 10 – NOTELE 49 – 53

CAPITOLUL 10 – NOTELE 54 – 55

349

Gradul violenţei folosite este rezultatul logic al situaţiei. El nu arată că Critias „şi-a pierdut cumpătul", ci mai degrabă că a fost conştient de dificultăţile ce-i stăteau în cale, adică de puterea de rezistenţă încă redutabilă a democraţilor.

Meyer, a cărui mare simpatie faţă de Dionysos I dovedeşte că el, în orice caz, nu are predispoziţii anfr-tiranice, spune despre Critias *(op. cit.,* V, p. 17), după ce schiţează cariera politică uimitor de oportunistă a acestuia, că „a fost la fel de lipsit de scrupule ca şi Lysandru", cuceritorul spartan, fiind astfel un şef potrivit pentru guvernul-marionetă al lui Lysandru.

Mi se pare că există o izbitoare asemănare între caracterul lui Critias – soldat, estet, poet şi companion sceptic al lui Socrate, şi cel al lui Friedrich al II-lea al Prusiei, numit „cel Mare", care a fost şi el soldat, estet şi poet, precum şi discipol sceptic al lui Voltaire, dar deopotrivă unul din cei mai odioşi tirani şi cei mai nemiloşi asupritori din istoria modernă. (Cu privire la Friedrich al

II-lea, cf. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte,* 1934; vezi îndeosebi p. 90, unde este descrisă atitudinea lui faţă de religie, asemănătoare cu cea a lui Critias.)

49 Lucrul acesta este explicat foarte bine de Taylor în *Socrates,* Short Biographies, 1937, p.103, care urmează în această privinţă nota lui Burnet la dialogul platonician *Eutyphron,* 4 e, 4. Singurul punct în care mă simt înclinat să mă abat, însă foarte puţin, de la excelenta analiză făcută de Taylor *(op. cit.,* 103, 120) a procesului lui Socrate ţine de interpretarea tendinţelor din actul de acuzare, îndeosebi a acuzaţiei că a introdus „noi practici religioase" *(op. cit.,* 109, 111 şi urm.).

50 Dovezi că aşa stau lucrurile se găsesc în lucrarea lui Taylor *Socrates,* 113 – 115; cf. Îndeosebi 115, nota 1, unde este citat *Aeschines,* 1, 173: „Îl osândiţi la moarte pe sofistul Socrate pentru că s-a dovedit că l-a educat pe Critias".

51 Politica Celor Treizeci a fost să implice în actele lor de teroare cât mai mulţi oameni cu putinţă; cf. excelentele observaţii ale lui Taylor în *Socrates,* 101 şi urm. (îndeosebi nota 3 la p. 101). Privitor la Chaerophon, vezi nota 56 – 5) e6 la capitolul de faţă.

52 Cum fac Crossman şi alţii; cf. Crossman, *Plato To-Day,* 91/92. În această privinţă sunt de acord cu Taylor, *Socrates,* 116; vezi şi notele sale 1 şi 2 la aceeaşi pagină.

Faptul că acuzarea nu şi-a propus să facă din Socrate un martir; că procesul putea fi evitat sau putea să urmeze un alt curs, dacă Socrate ar fi fost dispus să facă compromisuri, adică să părăsească Atena sau măcar să stea la locul lui, toate acestea reies cât se poate de clar din aluziile făcute de Platon (sau de Socrate) în *Apărarea,* ca şi în *Criton* (Cf. *Criton,* 45 e şi îndeosebi 52 b/e, unde Socrate spune că i s-ar fi permis să emigreze dacă la proces ar fi promis că va emigra.)

53 Cf. Îndeosebi *Criton,* 53 b/e, unde Socrate spune că, dacă el ar accepta posibilitatea de a evada, prin aceasta ar confirma susţinerile judecătorilor; pentru că cel ce nesocoteşte legile este probabil să fie şi un corupător al

tinerilor.

Probabil că *Apărarea* şi *Criton* au fost scrise nu mult după moartea lui Socrate. Dialogul *Criton* (anterior, pesemne, *Apărării)* a fost scris, probabil, la cererea lui Socrate de a se face cunoscute motivele pentru care a refuzat să evadeze. E posibil chiar ca această dorinţă a sa să fi furnizat prima inspiraţie a dialogurilor socratice. T. Gomperz *(Gânditorii greci,* V, II, 1, ed. germană, II, 358)

crede despre *Criton* că a fost scris mai târziu şi explică tendinţa exprimată în el prin ipoteza că Platon ar fi fost preocupat să sublinieze propria sa loialitate. „Nu cunoaştem – scrie Gomperz – situaţia imediată căreia acest mic dialog îi datorează existenţa sa; este însă greu să te sustragi impresiei că în el Platon este interesat mai cu seamă să se apere pe sine şi grupul său de bănuiala că ar nutri vederi revoluţionare". Dar, cu toate că sugestia lui Gomperz s-ar potrivi bine cu interpretarea generală dată de mine vederilor lui Platon, simt că e mult mai probabil ca în *Criton* să fie vorba de apărarea lui Socrate, decât de a lui Platon. Sunt de acord însă cu interpretarea propusă de Gomperz pentru tendinţa exprimată în dialog. Pentru Socrate a fost cu siguranţă de cel mai mare interes să se apere de o bănuială ce ar fi pus sub semnul întrebării opera sa de o viaţă. Privitor la acest mod de a interpreta conţinutul dialogului *Criton,* sunt iarăşi întru totul de acord cu Taylor *(Socrates,* 124 şi urm.). Dar loialitatea din *Criton* şi contrastul dintre ea şi evidenta lipsă de loialitate din *Republica,* unde autorul în mod făţiş ţine partea Spartei împotriva Atenei, pare să infirme opinia lui Burnet şi Taylor că *Republica* e un dialog socratic şi că Socrate a fost mai ostil democraţiei decât Platon. (Cf. nota 56 la capitolul de faţă.)

Privitor la afirmarea de către Socrate a loialităţii sale faţă de democraţie, cf. Îndeosebi următoarele pasaje din *Criton:* 51 d/e, unde se pune accentul pe caracterul democratic al legilor, adică pe posibilitatea cetăţenilor de a schimba legile fără violenţă, prin argumentare raţională (după cum se exprimă Socrate, cetăţeanul poate încerca să

convingă legile); 52 b şi urm., unde Socrate subliniază că nu se află în conflict cu constituţia ateniană; 53 e/d, unde descrie nu numai virtutea şi dreptatea, ci îndeosebi instituţiile şi legile (e vorba de cele ale Atenei) drept cele mai bune lucruri din câte au oamenii; 54 e, unde spune că el va putea să fie o victimă a oamenilor, dar insistă că nu este o victimă a legilor.

Ţinând cont de toate aceste pasaje (şi în special de *Apărarea*, 32 e; cf. nota 8 la capitolul 7), cred că trebuie să lăsăm de o parte singurul pasaj cu conţinut foarte diferit, şi anume 52 e, unde Socrate în mod implicit laudă constituţiile Spartei şi Cretei. Având în vedere mai ales 52 b/e, unde Socrate spune că n-a avut curiozitatea să cunoască alte state *sau legile lor,* eşti tentat să sugerezi că remarca privitoare la Sparta şi Creta din 52 e este o interpolare făcută de cineva care a încercat să împace dialogul *Criton* cu scrieri ulterioare, îndeosebi cu *Republica.* Fie că lucrurile stau aşa sau pasajul e o adăugire platonică, pare extrem de improbabil ca el să fie socratic. E suficient să ne amintim preocuparea lui Socrate de a nu face nimic ce ar putea fi interpretat ca prospartan, preocupare ce o cunoaştem de la Xenofon, din *Anabasis,* III, 1, 5. Citim acolo că „Socrate se temea ca nu cumva el" (adică prietenul său, tânărul Xenofon – care se număra şi el printre cei rău văzuţi) „să nu fie blamat pentru lipsă de loialitate; pentru că despre Cirus se ştia că-i ajutase pe spartani în războiul lor împotriva Atenei". (Acest pasaj este cu siguranţă mult mai puţin suspect decât *Memorabilia;* aici nu poate fi vorba de vreo influenţă a lui Platon, şi în fapt Xenofon se acuză, implicit, pe sine însuşi de a fi tratat cu prea mare uşurinţă obligaţiile sale faţă de propria ţară şi de a-şi fi meritat exilarea, menţionată în *op. cit.,* V, 3, 7 şi VII, 7, 57.)

54 *Apărarea,* 30 e/ 31 a.

55 Platoniştii ar fi, desigur, cu toţii de acord cu Taylor, care în ultima frază din *Socrates,* spune: „Socrate a avut un singur «succesor» – pe Platon". Numai

CAPITOLUL 10 – NOTA 56

Grote pare să fi împărtăşit uneori vederi similare celor enunţate în text; bunăoară, ceea ce spune el în pasajul citat aici în nota 21 la capitolul 7 (vezi şi nota 15 la capitolul 8) poate fi interpretat ca fiind cel puţin o expresie a îndoielii dacă nu cumva Platon l-a trădat pe Socrate. Grote arată cum nu se poate mai clar că *Republica* (şi nu numai *Legile)* ar fi oferit baza teoretică pentru condamnarea lui Socrate cel din *Apărarea* şi că acest Socrate n-ar fi fost nicidecum tolerat în statul perfect al lui Platon. Şi evidenţiază, chiar, că teoria lui Platon armonizează cu tratamentul practic aplicat lui Socrate de Cei Treizeci, (în nota 58 la capitolul 12 este dat un exemplu ce arată că un discipol poate reuşi să pervertească doctrina maestrului său chiar dacă acesta este în viaţă, se bucură de notorietate şi protestează public.)

Pentru cele spuse mai departe în acest alineat cu privire la *Legile,* vezi îndeosebi pasajele din *Legile* menţionate în notele 19 – 23 la capitolul 8. Chiar şi Taylor, ale cărui opinii despre aceste lucruri sunt diametral opuse celor prezentate aici (vezi şi nota următoare) admite: „Cel ce a propus primul ca opiniile greşite din domeniul teologic să fie socotite drept prejudicii aduse starului a fost Platon însuşi, în cartea a zecea a *Legilor*". (Taylor, *op. cit.,* 108, nota 1.)

În text eu opun îndeosebi *Apărarea* şi *Criton* dialogului *Legile.* Fac aşa pentru că aproape toată lumea, chiar şi Burnet şi Taylor (vezi nota următoare) ar fi de acord că *Apărarea* şi *Criton* reprezintă doctrina *socratică,* pe când conţinutul *Legilor* poate fi calificat drept *platonician.* Mi se pare de aceea foarte greu de înţeles în ce fel pot să susţină Burnet şi Taylor opinia lor că atitudinea faţă de democraţie a lui Socrate era mai ostilă decât cea a lui Platon. (Această opinie este exprimată de Bumet în *Greek Philosophy,* I, 209 şi urm., iar de Taylor în *Socrates,* 150 şi urm. şi 170 şi urm.) N-am găsit nicio încercare de susţinere a acestei viziuni despre Socrate,

care a luptat pentru libertate (cf. Îndeosebi nota 53 la capitolul de faţă) şi a murit pentru ea, şi despre Platon, autorul *Legilor*.

Burnet şi Taylor împărtăşesc această stranie viziune pentru că acceptă opinia că *Republica* e un dialog socratic şi nu platonic; şi pentru că despre *Republica* se poate spune că este doar cu ceva mai puţin anti-democratică decât dialogurile platoniciene *Omul politic* şi *Legile.* Or, deosebirile dintre *Republica şi* acestea două din urmă sunt într-adevăr foarte mici, mai cu seamă dacă luăm în considerare nu doar primele cărţi din *Legile,* ci şi pe ultima; în fapt, concordanţa doctrinară este cu mult mai strânsă decât ne-am aştepta în cazul a două scrieri situate una faţă de alta la o distanţă de cel puţin un deceniu, probabil chiar de trei sau mai multe, şi foarte deosebite ca temperament şi stil (vezi nota 6 la capitolul 4 şi multe alte locuri din cartea de faţă unde este evidenţiată similitudinea, dacă nu chiar identitatea doctrinelor din *Legile* cu cele din *Republica*). Ipoteza că şi *Republica şi Legile* sunt dialoguri platoniciene nu întâmpină nici cea mai mică dificultate internă; pe când concluzia la care, după cum admit înşişi Bumet şi Taylor, conduce teoria lor, şi anume că Socrate a fost nu numai un duşman al democraţiei, ci chiar unul mai mare decât Platon, învederează dificultatea, dacă nu chiar absurditatea tezei lor că nu numai *Apărarea* şi *Criton* sunt socratice, ci şi *Republica.* (Privitor la toate aceste lucruri, vezi şi nota următoare.)

5<S De prisos să mai spun că această frază constituie o încercare de a rezuma interpretarea dată de mine rolului istoric al teoriei platoniciene a drep

taţii (privitor la eşecul moral al Celor Treizeci, cf. Xenofon, *Hellenica,* II, 4, 40 – 42) şi, în particular, a principalelor doctrine politice din *Republica;* interpretare ce încearcă să explice contradicţiile dintre dialogurile timpurii, îndeosebi dintre *Gorgias* şi *Republica,* ca fiind

generate de deosebirea fundamentală dintre vederile lui Socrate şi cele ale lui Platon din perioada lui mai târzie. Dată fiind importanţa cardinală a chestiunii numite de obicei *Problema socratică,* fie-mi îngăduit să dezvolt aici o discuţie ceva mai lungă având în parte un caracter metodologic.

1) Mai vechea soluţie a Problemei socratice pornea de la ipoteza că un grup de dialoguri ale lui Platon, îndeosebi *Apărarea* şi *Criton,* sunt socratice (adică, în ce priveşte principalul, istoriceşte corecte şi voite a fi astfel), în timp ce majoritatea dialogurilor sunt platonice, inclusiv multe din cele în care Socrate este vorbitorul principal, cum sunt, de pildă, *Phaidon* şi *Republica.* Autorităţile mai vechi justificau această opinie prin referiri la un „martor independent", Xenofon, şi prin semnalarea similitudinii dintre „Socrate"-le xenofontic şi cel din grupul dialogurilor „socratice", ca şi deosebirile dintre „Socrate"-le xenofontic şi cel din grupul dialogurilor platonice. În particular, teoria metafizică a Formelor sau Ideilor a fost de obicei considerată platoniciană.

2) împotriva acestui punct de vedere a lansat un atac J. Burnet, susţinut de A.E. Taylor. Bumet a denunţat drept circulară şi neconvingătoare argumentarea pe care se sprijinea „mai vechea soluţie" (cum îi spun eu). Nu este corect, spunea el, să fie selectat un grup de dialoguri doar pentru că în ele teoria Formelor deţine un loc mai puţin proeminent, să li se spună socratice iar apoi să se afume că teoria Formelor n-a fost o invenţie a lui Socrate, ci a lui Platon. Nu este corect nici să se pretindă că Xenofon e un martor independent, pentru că n-avem niciun temei să credem în independenţa sa, şi în schimb avem bune temeiuri să credem că el trebuie să fi luat cunoştinţă de un număr de dialoguri ale lui Platon atunci când s-a apucat să scrie *Memorabilii.* Bumet cerea să pornim de la ipoteza că *Pluton gândea cu adevărat aşa cum vorbea* şi că atunci când îl punea pe Socrate să rostească o anumită doctrină, el credea, şi voia ca cititorii săi să creadă, că acea doctrină era caracteristică pentru învăţătura lui Socrate.

3) Deşi vederile lui Burnet în Problema socratică mi se pare că nu stau în picioare, cred că ele au fost extrem de valoroase şi de stimulative. O teorie îndrăzneaţă, chiar dacă e falsă, înseamnă întotdeauna un progres; iar cărţile lui Burnet sunt pline de idei îndrăzneţe şi foarte neconvenţionale în chestiunile abordate. Lucrul acesta se cuvine apreciat cu arăt mai mult, cu cât o temă istorică tinde mai totdeauna spre osificare. Oricât l-aş admira însă pe Burnet pentru teoriile lui strălucite şi îndrăzneţe şi oricât aş preţui efectul lor salutar, nu pot totuşi, ţinând cont de dovezile disponibile, să mă conving că aceste teorii stau în picioare. Cred că Burnet, în minunatul său entuziasm, n-a fost totdeauna îndeajuns de critic faţă de propriile sale idei. Iată de ce alţii au socotit necesar să le critice.

În – ceea ce priveşte Problema socratică, cred împreună cu mulţi alţii că punctul de vedere numit de mine „mai vechea soluţie" este funciarmente corect El a fost mai târziu apărat, împotriva lui Burnet şi Taylor, îndeosebi de «C Field *(Plato and His Contemporanes,* 1930) şi A.K. Rogers *(The Socratic*

Problem, 1933); la el par să adere şi mulţi alţi specialişti. Cu toate că argumentele oferite până în prezent mi se par convingătoare, fie-mi îngăduit să mai adaug câte ceva la ele, folosind unele rezultate din cartea de faţă. Înainte însă de a trece la critica lui Burnet, aş vrea să spun că tocmai lui îi datorăm sesizarea următorului principiu metodologic: *mărturiile lui Platon sunt singurele mărturii de primă mână de care dispunem,* toate celelalte probe fiind secundare. (Burnet a aplicat acest principiu la Xenofon; el trebuie aplicat însă şi la Aristofan, ale cănii mărturii au fost respinse de însuşi Socrate, în *Apărarea;* vezi mai jos punctul 5.)

4) Burnet precizează că metoda sa constă în a admite că „Platon gândea cu adevărat aşa cum scria". Potrivit acestui principiu metodologic, „Socrate"-le lui Platon

trebuie luat drept un portret *al personajului istoric Socrate* (Cf. *Greek Philosophy,* I, 128, 212 şi urm., şi nota de la pp. 349 / 50; cf. Taylor, *Socrates,* 14 şi urm., 32 şi urm., 153.) Admit că principiul metodologic al lui Burnet reprezintă un bun punct de plecare. Voi încerca să arăt însă, la 5), că faptele sunt de aşa natură, încât silesc curând pe *oricine,* inclusiv pe Burnet şi pe Taylor, să-l abandoneze. Ei sunt siliţi, ca toţi ceilalţi, *să interpreteze* spusele lui Platon. Dar pe când alţii devin conştienţi de acest fapt, fiind de aceea precauţi şi critici în interpretările lor, cei ce sunt convinşi că nu-l interpretează pe Platon, ci doar acceptă ceea ce el a spus, se pun în imposibilitatea de a examina critic propriile interpretări.

5) Faptele care fac inaplicabilă metodologia lui Bumet, silindu-l pe el ca şi pe toţi ceilalţi să interpreteze spusele lui Platon, sunt, firește, contradicţiile din pretinsul portret făcut de Platon lui Socrate. Chiar dacă acceptăm principiul că nu dispunem de mărturii mai bune decât sunt cele ale lui Platon, suntem siliţi de contradicţiile interne din scrierile sale să nu-l credem pe cuvânt şi să abandonăm ipoteza că „gândea cu adevărat aşa cum scria". Când la un martor descoperim contradicţii, nu mai putem să acceptăm mărturiile lui fără a le interpreta, chiar dacă e vorba de cel mai bun martor din câţi avem. Dau pentru început doar trei exemple de astfel de contradicţii interne.

a) Socrate cel din *Apărarea* repetă în mod impresionant de trei ori (18 b-o; 19 c-d; 23 d) că nu-l interesează filosofia naturală (şi că, deci, nu este un pitagoreic): „lucruri la care eu nu mă pricep nici mult, nici puţin", spune el (19 c); „eu n-am nimic comun cu ele (cu speculaţiile despre natură), atenieni". Socrate afirmă că mulţi din cei prezenţi la proces ar putea să confirme adevărul spuselor sale; ei l-au auzit vorbind, dar nimeni nu l-a auzit vreodată să vorbească, mult sau puţin, despre chestiuni de filosofie naturală. *(Ap „19* c-d). Pe de altă parte, avem al) Ph*aidon (c*f. Îndeosebi 108 ci şi urm., cu pasajele din Ap*ărarea me*nţionate acolo) şi Re*publica. În*

aceste din urmă dialoguri, Socrate ni se înfăţişează ca un filosof al „naturii" pitagoreic; în aşa măsură, încât şi Burnet şi Taylor au putut spune că el a fost în realitate un membru de frunte al şcolii de gândire pitagoreice. (Cf. Aristotel, care spune despre pitagoreici că „discuţiile lor… sunt toate despre natură"; vezi Me*tafizica, fi*nalul pasajului 989 b.)

Eu consider că între a) şi al) există o contradicţie flagrantă; situaţie agravată de faptul că data dramatică a *Republicii* este anterioară celei a *Apărării,* iar cea a lui *Phaidon* este ulterioară acesteia. Din acest motiv nu putem împăca

CAPITOLUL 10 – NOTA 56

353

a) cu al) emijând ipoteza că Socrate s-a lepădat de pitagoreism în ultimii ani ai vieţii sale, între *Republica* şi *Apărarea,* sau ipoteza că s-a convertit la pitagoreism în ultima lună a vieţii

Nu pretind că nu există nicio posibilitate de a elimina această contradicţie cu ajutorul vreunei ipoteze sau *interpretări.* Poate că Burnet şi Taylor au temeiuri, eventual chiar temeiuri bune, să se încreadă în *Phaidon* şi *Republica,* mai mult decât în *Apărarea.* (Ei trebuie să înţeleagă însă că, admiţând fidelitatea portretului lui Platon, orice îndoială privitoare la veracitatea lui Socrate din Apărarea ar face din el un om care minte ca să-şi scape pielea.) Nu astfel de chestiuni mă preocupă, însă, aici. Ceea ce vreau să relev este că acceptând proba al), în defavoarea lui a), Burnet şi Taylor sunt obligaţi să abandoneze principiul lor metodologic fundamental „că Platon gândea cu adevărat aşa cum vorbea"; şi să interpreteze.

Însă interpretările făcute în mod inconştient nu pot fi decât necritice, lucru pe care îl putem ilustra prin modul cum cei doi se folosesc de mărturiile lui Aristofan. Ei consideră că ironiile lui Aristofan ar fi fost lipsite de obiect dacă Socrate n-ar fi fost un filosof al naturii. S-a întâmplat însă ca Socrate (eu admit tot timpul, cu Burnet şi Taylor, că

Apărarea are valoare istorică) să anticipeze tocmai acest argument. În apărarea sa, el i-a avertizat pe judecători tocmai împotriva acestei interpretări a lui Aristofan, insistând cu toată seriozitatea (*Ap.,* 19 e şi urm.; vezi şi 20 c-e) că n-a avut de-a face cu filosofia naturii nici mult nici puţin.ci pur şi simplu deloc. Socrate simţea că parcă luptă în acest domeniu cu nişte umbre, cu umbrele trecutului (Ap., 18 de); acum putem spune însă că a luptat şi cu nişte umbre ale viitorului. Pentru că atunci când i-a invitat să iasă în faţă pe acei concetăţeni ai săi care credeau în spusele lui Aristofan şi îndrăzneau să-l numească pe Socrate mincinos, *n-a ieşit niciunul.* Scena s-a petrecut cu 2 300 de ani înainte ca unii platonişti să se fi decis să dea curs invitaţiei lui Socrate.

Aş mai menţiona, legat de aceasta, că Aristofan, care era un anti-democrat moderat, l-a atacat pe Socrate ca pe un „sofist" şi că majoritatea sofiştilor au fost democraţi.

b) în *Apărarea* (40 e şi urm.), Socrate adoptă o atitudine agnostică faţă de problema vieţii de dincolo; b1) *Phaidon* constă în principal din argumentări dezvoltate în sprijinul nemuririi sufletului. Burnet (în ediţia îngrijită de el a lui *Phaidon,* 1911, **pp. XLVIII** şi urm.) discută această dificultate într-un mod ce nu se pare total necorespunzător. (Cf. nota 9 la capitolul 7 şi nota 44 la capitolul de faţă.) Dar indiferent dacă are sau nu dreptate, discuţia sa dovedeşte că este obligat să abandoneze principiul său metodologic şi *să interpreteze* spusele lui Platon…

c) În concepţia lui Socrate din *Apărarea,* înţelepciunea chiar şi a celui mai înţelept constă în a-şi da seama cât de puţin ştie şi că, deci, preceptul delfic „cunoaşte-te pe tine însuţi" trebuie luat în sensul „cunoaşte-ţi limitele"; el dă chiar de înţeles că guvernanţii, mai mult ca oricine, trebuie să-şi cunoască limieie. Vederi similare se găsesc şi în alte dialoguri timpurii. În schimb, principalii vorbitori din *Omul politic* şi din *Legile* propun doctrina conform căreia cei puternici trebuie să fie înţelepţi, iar prin înţelepciune nu mai înţeleg cunoaşterea

propriilor limite, ci iniţierea în misterele mai adânci ale filosofiei dialectice

354

CAPITOLUL 10 – NOTA 5 6

CAPITOLUL 10 – NOTA 56

355

În intuirea lumii Formelor sau Ideilor, sau instruirea în Ştiinţa regală a politicii. Aceeaşi doctrină este expusă, în *Philebos,* de astă dată chiar în cadrul unei discuţii despre dictonul delfic. (Cf. nota 26 la capitolul 7.)

d) Pe lângă cele trei contradicţii flagrante, mi-aş permite să menţionez alte două contradicţii care ar putea fi uşor trecute cu vederea de cei ce nu cred în autenticitatea *Scrisorii a şaptea,* dar care mi se par fatale pentru Burnet, care susţine autenticitatea acestei scrieri. Teza lui Burnet (care nu stă în picioare chiar dacă lăsăm de o parte *Scrisoarea a şaptea;* cf. pentru întreaga problemă, nota 26 – 5) la capitolul 3) că teoria Formelor a fost susţinută de Socrate *dar nu de Platon,* este contrazisă în pasajul 342 a şi urm. din această scrisoare; iar teza sa că *Republica,* în particular, e un dialog socratic este contrazisă în 326 a (cf. nota 14 la capitolul 7). Desigur, toate aceste dificultăţi ar putea fi înlăturate, însă numai prin interpretare.

e) Există un număr de contradicţii asemănătoare, dar totodată mai subtile şi mai importante, despre care am discutat ceva mai pe larg în capitolele anterioare, îndeosebi 6, 7 şi 8. Le voi rezuma aici pe cele mai importante.

ei) Atitudinea faţă de oameni, îndeosebi faţă de tineri, se schimbă, în portretul zugrăvit de Platon, într-un fel ce nu poate să însemne evoluţia lui Socrate. Acesta a murit pentru dreptul de a vorbi liber tinerilor, pe care îi iubea. În *Republica,* însă, constatăm că adoptă o atitudine condescendentă şi neîncrezătoare ce seamănă cu atitudinea de iritare a Străinului atenian (considerat îndeobşte a fi Platon însuşi) din *Legile* şi cu neîncrederea generală în omenire exprimată atât de des în această

lucrare. (**Cf. textul** de la notele 17 – 18 la capitolul 4; 18 – 21 la capitolul 7; şi 57 – 58 la capitolul 8.)

e2) Cam acelaşi lucru s-ar putea spune despre atitudinea lui Socrate faţă de adevăr şi faţă de libertatea de a vorbi. Pentru acestea a murit. În *Republica,* însă, „Socrate" pledează pentru minciună; în *Omul politic,* socotit îndeobşte dialog platonic, o minciună este oferită drept adevăr, iar în *Legile* gândirea liberă este înăbuşită prin instituirea unei Inchiziţii. (Cf. aceleaşi locuri ca mai înainte, precum şi notele 1 – 23 şi 40 – 41 la capitolul 8; şi nota 55 la capitolul de faţă.)

e³) în *Apărarea* şi în câteva alte dialoguri, Socrate manifestă modestie intelectuală; în *Phaidon,* însă, el ni se prezintă ca un om sigur de adevărul speculaţiilor sale metafizice. În *Republica* este un dogmatic ce adoptă o atitudine nu mult diferită de autoritarismul pietrificat din *Omul politic* şi din *Legile.* (Cf. textul de la notele 8 – 14 şi 26 la capitolul 7; 15 şi 33 la capitolul 8; şi c) din nota de faţă.)

e4) Socrate cel din *Apărarea* e un individualist; el crede în autonomia individului uman. Şi în *Gorgias* e tot un individualist. În *Republica,* el este un colectivist radical, având o poziţie foarte asemănătoare celei a lui Platon din *Legile.* (Cf. notele 25 şi 35 la capitolul 5; textul de la notele 26, 32, 36 **şi** 48 – 54 la capitolul 6 şi nota 45 la capitolul de faţă.)

e5) Lucruri asemănătoare putem spune şi despre egalitarismul lui Socrate. În *Menon* el recunoaşte că un sclav participă la inteligenţa generală a tuturor fiinţelor umane şi că poate fi învăţat chiar şi matematică pură; în *Gorgias* apără teoria egalitară a dreptăţii. Pe când în *Republica,* îi dispreţuieşte pe muncitori şi pe sclavi, opunându-se egalitarismului la fel de mult ca Platon în *Timaios* şi *Legile.* (Cf. pasajele menţionate la e4); apoi notele 18 şi 29 la capitolul 4; nota 10 la capitolul 7 şi nota 50 – 3) la capitolul 8, unde este citat *Timaios* 51 e.)

e6) Socrate **din** *Apărarea* **şi** *Criton* este loial democraţiei ateniene**. În** *Menon* şi în *Gorgias* **(cf. nota 45**

la capitolul de faţă) se **vădesc semne ale unei** critici *ostile;* **în *Republica* (şi cred, în** *Menexenos)* **el este un duşman făţiş al democraţiei; şi cu toate că Platon se exprimă într-un mod mai precaut în *Omul politic* şi la începutul *Legilor,* tendinţele sale politice în ultima parte a *Legilor* sunt, după cum se ştie (cf. textul de la nota 32 la capitolul 6), identice cu cele ale lui „Socrate" din *Republica.* (Cf. notele 53 şi 55 la capitolul de faţă şi notele 7 şi 14 – 18 la capitolul 4.)**

În sprijinul celor spuse la acest din urmă punct, se mai pot aduce următoarele. Se pare că în *Apărarea* Socrate nu numai că este loial democraţiei ateniene, ci că apelează direct la partida democratică arătând **că printre membrii acesteia se numără şi unul din cei mai înflăcăraţi discipoli ai săi, Chairephon. Acesta joacă un rol central în *Apărarea,* pentru că după ce vorbise cu Oracolul, el îi mijloceşte lui Socrate cunoaşterea misiunii sale în viaţă** şi astfel, **în ultimă instanţă, refuzul compromisului cu** Demosul. **Atunci când prezintă acest personaj important, Socrate subliniază** *(Apărarea,* 20 e/ 21 **a) că Chairephon era nu numai prietenul său, ci şi un prieten al poporului, cu care a împărţit exilul şi cu care s-a reîntors (este de presupus că a participat la lupta împotriva Celor Treizeci); ceea ce înseamnă că Socrate îşi alege drept martor principal un democrat înflăcărat (Există şi unele probe independente privind simpatiile lui Chairephon, cum ar fi pasajele 104, 501 şi urm. din *Norii* de Aristofan. E posibil ca apariţia lui Chairephon în** *Charmides* **să fi avut rostul de a crea un fel de echilibru; altminteri, prezenţa în prim plan a lui** Critias **şi Charmides ar fi lăsat impresia unui manifest în favoarea Celor Treizeci) De ce ţine Socrate să evidenţieze strânsa sa prietenie cu un membru militant al partidei democratice? Nu putem presupune că e vorba doar de o pledoarie specială menită să-i facă pe judecători să fie mai îngăduitori;**

o asemenea presupunere ar fi contrazisă de întreg spiritul apărării pe care şi-a construit-o Socrate. Ipoteza cea mai plauzibilă este că el, învedeiind că avea un discipol în tabăra democratică, voia să respingă, prin implicaţie, acuzaţia (şi ea doar implicită) că ar fi fost un adept al partidei aristocratice şi educator al unor tirani. Spiritul *Apărării* exclude posibilitatea ca Socrate să fi invocat prietenia sa cu un fruntaş democrat fără să fi nutrit o simpatie autentică pentru cauza democraţiei Aceeaşi concluzie poate fi trasă din pasajul (*Apărarea,* 32 b-d) în care el subliniază credinţa sa în legalitatea democratică şi denunţă în termeni fără echivoc tirania Celor Treizeci.

6) Dovezile interne furnizate de dialogurile lui Platon ne impun prin ele însele ipoteza că aceste dialoguri nu sunt în întregime istorice. Trebuie de aceea să încercăm să interpretăm aceste dovezi, avansând teorii care să poată fi confruntate critic cu materialul respectiv, folosind metoda încercărilor şi erorilor. Avem însă temeiuri foarte puternice să credem că *Apărarea* este în ce priveşte principalul istorică, pentru că este singurul dialog ce descrie un eveniment public de importanţă considerabilă şi bine cunoscut unui mare număr de oameni. Pe de altă parte, ştim că *Legile* sunt ultima scriere a lui Platon (exceptând îndoielnicul *Epinomis*) şi că sunt franc „platonice". Aşa stând lucrurile, cea mai simplă ipoteză ar fi că diferitele dialoguri sunt istorice sau socratice în măsura în care concordă cu tendinţele din *Apărarea,* şi sunt platonice în măsura în care contrazic aceste tendinţe. (Această ipoteză ne readuce practic la poziţia pe care mai sus am numit-o „mai vechea soluţie" a Problemei socratice.)

356

CAPITOLUL 10 – NOTA 56

Dacă urmărim tendinţele menţionate mai sus la punctele ei) – e6), constatăm că putem ordona cu uşurinţă

dialogurile cele mai importante, în aşa fel încât la fiecare din aceste tendinţe în parte similitudinea cu *Apărarea* socratică să scadă, iar cu *Legile* platonice să crească. Iată acest şir.

Apărarea şi *Criton – Menon – Gorgias – Phaidon – Republica – Omul politic – Timaios – Legile.*

Faptul că acest şir ordonează dialogurile în funcţie de *toate* tendinţele ei) – e6) reprezintă prin el însuşi o coroborare a tezei că avem de-a face aici cu o evoluţie în gândirea lui Platon. Putem obţine însă şi dovezi cu totul independente. Investigaţiile „stilometrice" arată că şirul nostru concordă cu ordinea cronologică în care Platon şi-a scris dialogurile. În fine, şirul, cel puţin până la *Timaios,* vădeşte un interes în continuă creştere pentru pitagoreism (şi eleatism). Aceasta trebuie să fie, deci, o altă tendinţă prezentă în evoluţia gândirii lui Platon.

Şi acum un argument mult diferit. Ştim din mărturia lui Platon însuşi, în *Phaidon,* că Antistene a fost unul din prietenii cei mai apropiaţi ai lui Socrate; şi mai ştim că Antistene pretindea că păstrează adevăratul crez socratic. Este greu de crezut că Antistene putea fi prieten al lui Socrate aşa cum ni se înfăţişează acesta în *Republica.* Suntem, deci, obligaţi să căutăm un punct de plecare comun pentru doctrinele lui Antistene şi ale lui Platon; iar acest punct comun îl găsim în Apărarea şi *Qriton,* ca şi în *unele* din doctrinele puse în gura lui „Socrate" din *Menon, Gorgias şi Phaidon.*

Aceste argumente sunt total independente de oricare din lucrările lui Platon care au fost puse vreodată serios la îndoială (cum ar fi *Alcibiade, I, Theages* sau *Scrisorile).* După cum sunt independente şi de mărturiile lui Xenofon. Ele se bazează exclusiv pe dovezile interne prezente în unele din cele mai celebre dialoguri platoniciene. Dar concordă cu aceste dovezi secundare, îndeosebi cu *Scrisoarea* a *şaptea,* unde, într-o schiţă a propriei sale evoluţii intelectuale (325 şi urm.), Platon se referă chiar, în mod expres, la pasajul-cheie din *Republica* ca la *propria sa descoperire centrală:* „Ceea ce m-a făcut să spun… că… nu

se va curma răul, în ce priveşte neamul oamenilor, mai înainte ca ginta celor ce filosofează drept şi adevărat să ajungă la stăpânirea politică sau ca ginta celor ce au puterea în sânul cetăţilor să filosofeze cu adevărat, prin cine ştie ce har divin". (326 a; cf. nota 14 la capitolul 7 şi punctul d) din nota de faţă.) Eu unul nu înţeleg cum este posibil să admiţi, împreună cu Burnet, autenticitatea acestei scrisori şi în acelaşi timp să nu recunoşti că doctrina centrală din *Republica* este a lui Platon, şi nu a lui Socrate; adică să nu repudiezi ficţiunea că portretul lui Socrate zugrăvit de Platon în *Republica* are valoare de document istoric. (Pentru alte probe, cf., de exemplu, Aristotel, *Resp. sof.,* 183 b 7: „Socrate întreba şi nu răspundea, căci el obişnuia să spună că nu ştie ce răspuns să dea". Aceasta concordă cu Apărarea, dar mai greu cu *Gorgias* şi în mod sigur nu cu *Phaidon* sau cu *Republica.* A se vedea, în plus, celebra prezentare aristotelică a istoriei teoriei Ideilor, discutată admirabil de Field, *op. cit.,* cf. şi nota 26 la capitolul 3.)

7) împotriva probelor cu acest caracter, tipul de probe folosit de Burnet şi Taylor nu poate să aibă multă greutate. Iată un exemplu. Ca dovadă în sprijinul opiniei sale că Platon a fost din punct de vedere politic mai moderat decât

Socrate şi că familia lui Platon avea opţiuni destul de „liberale", Burnet foloseşte argumentul că un membru al familiei lui Platon se numea „Demos". (Cf. *Gorg.,* 481 e, 513 b. Nu este însă un lucru cert, deşi este probabil că tatăl lui Demos, Pyrilampes, menţionat în locul respectiv, este într-adevăr una şi aceeaşi persoană cu unchiul şi tatăl vitreg al lui Platon menţionat în *Charm.,* 158 a, şi *Parm.,* 126 b, deci că Demos era rudă cu Platon.) Ce greutate poate avea, întreb eu, un astfel de argument comparat cu atestarea istorică a celor doi unchi ai lui Platon care au fost tirani; cu fragmentele politice păstrate din Cri-tias, fragmente ce rămân în familie chiar dacă Burnet are

dreptate (eu mă îndoiesc de asta) când le atribuie bunicului acestuia; cf. *Greek Phil.,* I, 338, nota 1, cu *Charmides,* 157 e şi 162 d, unde se face aluzie la talentul poetic al lui Cri-tias tiranul); cu faptul că tatăl lui Critias a aparţinut oligarhiei Celor Patru Sute *(Lys.,* 12, 66); şi cu scrierile lui Platon însuşi, în care se combină orgoliul de familie cu tendinţe nu doar anti-democratice, ci chiar şi anti-ateniene? (Cf. elogiul, adus în *Timaios,* 20 a, unui inamic al Atenei cum a fost Hermocrates din Sicilia, socrul bătrânului Dionysos.) Scopul nemărturisit ce stă în spatele acestui argument este, fireşte, consolidarea tezei după care *Republica* e un dialog socratic. Un alt exemplu de metodă proastă găsim la Taylor, care argumentează *(Socrates,* nota 2 la pp. 148 şi urm.; cf. şi p. 162) în favoarea ideii că *Phaidon* e socratic (cf. la mine nota 9 la capitolul 7): „În Ph*aidon...* despre doctrina că învăţarea nu e decât reamintire, Simias (aici e o scăpare a lui Taylor; cel ce vorbeşte aici este Cebes), adresându-se lui Socrate, spune în mod expres că este doctrina pe care tu o repeţi mereu. Dacă refuzăm să vedem în Ph*aidon o* mistificare uriaşă şi de neiertat, aceasta îmi pare a fi o dovadă că teoria aparţine realmente lui Socrate". (Pentru un argument similar, vezi ediţia lui Ph*aidon în*grijită de Burnet, p. XII, sfârşitul capitolului II.) Aş face la aceasta următoarele comentarii: a) Aici se *admite că* Platon, scriind acest pasaj, se considera pe sine drept un is*toric, pe*ntru că altminteri spusele sale n-ar putea fi „o mistificare uriaşă şi de neiertat"; cu alte cuvinte, punctul cel mai central şi mai controversabil al teoriei este presupus ca dat. b) Dar chiar dacă Platon s-ar fi considerat istoric (ceea ce nu cred), expresia „eroare uriaşă..." pare prea tare. Sublinierea lui „tu" îi aparţine lui Taylor, nu lui Platon. E posibil ca Platon să nu fi vrut decât să indice că va presupune în continuare că cititorii dialogului sunt familiarizaţi cu teoria. Ori să fi avut intenţia să se refere la Me*non, şi* deci la sine însuşi. (Aceasta este explicaţia ce mi se pare mai acceptabilă dintre toate, dacă ţinem cont de Ph*aidon, 73* a şi urm., cu aluzia la diagrame.) Ori poate că,

dintr-un motiv sau altul, a comis o inadvertenţă „din fuga condeiului”. Astfel de lucruri li se întâmplă nu o dată, chiar şi istoricilor. Bumet – ca să dăm un exemplu – se considera de bună seamă istoric când în cartea sa Gr*eek Philosophy, I,* 64, scria despre Xenofan: „povestea cum că el ar fi întemeiat şcoala eleată pare să-şi aibă obârşia într-o remarcă făcută în glumă de Platon, remarcă ce ar dovedi şi că Homer a fost un heraclitean”. Şi Burnet adaugă în subsolul paginii: „Platon, So*ph., 24*2 d. Vezi E. *Gr. Ph.2, p.* 140”. Mie mi se pare că această formulare, făcută de un istoric, implică în mod clar trei lucruri: 1) că pasajul din Platon referitor la Xenofan a fost scris în glumă, deci nu cu intenţia de a fi luat în serios; 2) că acest caracter glumeţ se manifestă în referinţa la Homer, adică 3) în afirmaţia că acesta a fost un heraclitean, ceea ce, desigur.

ar fi foarte comic, dat fiind că Homer a trăit cu mult înaintea lui Heraclit. Numai că niciuna din acest trei implicaţii nu poate fi susţinută. Pentru că iată ce constatăm: 1) pasajul din *Sofistul,* (242 d), referitor la Xenofan nu este glumeţ, ci este recomandat de Burnet însuşi, în Apendicele metodologic la cartea sa *Early Greek Philosophy,* ca fiind important şi plin de informaţie istorică valoroasă; 2) pasajul nu conţine nicio referire la Homer; şi 3) un alt pasaj, care cuprinde această referire *(Theait,* 179 e) şi cu care Burnet a identificat în mod greşit *Sofistul,* 242 d, în *Greek Philosophy,* I (în cartea sa *Early Greek Philosophy2* această greşeală nu apare) nu se referă la Xenofan; şi nu spune despre Homer că este heraclitean, ci un lucru de-a dreptul opus, anume că unele din ideile lui Heraclit sunt la fel de vechi ca Homer (ceea ce, firește, sună mult mai puţin comic). Acest morman de scăpări în citare, înţelegere şi interpretare se întâlneşte, deci, într-o singură remarcă a unui prestigios istoric de profesie cum este Burnet. De unde se cuvine să reţinem că astfel de

lucruri se întâmplăjihiar şi la cei mai buni istorici; toţi oamenii sunt supuşi erorii. (Un exemplu mai serios privind acest gen de failibilitate este cel discutat în nota 26 – 5) la capitolul 3.) Aşa stând, deci, lucrurile, întreb dacă poate fi corect să excludem posibilitatea unei greşeli comparativ minore într-un enunţ făcut de Platon (căruia probabil nici nu i-a trecut cândva prin cap că dialogurile sale draj matice vor fi considerate cândva drept mărturii istorice) sau să argumentăm că o asemenea greşeală ar fi o „mistificare uriaşă şi de neiertat"? Genul acesta de pledoarie specială nu este o metodă corectă.

8) Am presupus aici că ordinea cronologică a dialogurilor platoniciene care joacă un rol în aceste argumentări este aproape aceeaşi cu cea din lista stilometrică a lui Lutoslawski *(Originea şi dezvoltarea logicii lui Platon,* 1897). În nota 5 la capitolul 3 am dat o listă a dialogurilor ce joacă un rol în textul cărţii de faţă. Această listă a fost întocmită în aşa fel încât incertitudinea datării este mai mare înăuntrul fiecărui grup decât între grupuri. O mică neconcordanţă cu lista stilometrică o reprezintă poziţia lui *Eutyphron,* care, din raţiuni ce ţin de conţinutul lui (discutate în textul de la nota 60 la capitolul de faţă) mi se pare probabil să fie ulterior lui *Criton;* chestiunea este însă de importanţă minoră. (Cf. şi nota 47 la capitolul de faţă.)

57 în *Scrisoarea a doua* (314 c) există un pasaj celebru şi destul de derutant: „Nu există şi nici nu va exista vreodată vreo scriere a lui Platon. Scrierile ce trec drept ale lui aparţin de fapt lui Socrate transformat într-un bărbat tânăr şi frumos". Cea mai plauzibilă soluţie la nedumerirea pe care o stârneşte acest pasaj, dacă nu şi întreaga scrisoare, ar fi, după mine, să-l considerăm inautentic. (Cf. Field, Pl*ato and His Contemporanes, 20*0 şi urm., unde autorul rezumă în mod admirabil raţiunile pentru care scrisoarea, şi îndeosebi pasajele „312 d-313 e şi poate chiar până la 314 e „par suspecte; în cazul lui 314 e, un motiv în plus ar fi, pesemne, posibilitatea ca falsificatorul să fi avut de gând să facă o aluzie la o

remarcă oarecum asemănătoare din Sc*risoarea a şaptea, 34*1 b/e (citată în nota 32 la capitolul 8) sau să dea o interpretare a sa acestui pasaj. Dacă însă admitem pentru moment, cu Burnet (G*reek Philosophy, I,* 212) că pasajul este autentic, atunci remarca „transformat într-un bărbat tânăr şi frumos" ridică, desigur, o problemă, mai ales pentru că nu poate fi luată ad *lit-teram, da*t fiind că în toate dialogurile platoniciene Socrate apare bătrân şi urât

(Singura excepţie este *Parmenide,* unde e încă tânăr, dar nici aici nu se spune că ar fi fost frumos.) Dacă este autentică, remarca derutantă ar însemna că Platon a făcut în mod cu totul intenţionat o prezentare idealizată şi nu istorică a lui Socrate; şi ar fi perfect concordant cu interpretarea noastră să se admită că Platon era într-adevăr conştient că împrumută lui Socrate chipul unui aristocrat tânăr şi frumos, adică propriul său chip. (Cf. şi nota 11 – 2) la capitolul 4, nota 20 – 1) la capitolul 6 şi nota 50 – 3) la capitolul 8.)

58 Citez din primul alineat al notei introductive a lui Davies şi Vaughan la traducerea făcută de ei a *Republicii.* Cf. Crossman, *Plato To-Day,* 96.

59 – 1) „Divizarea" sau „sciziunea" din sufletul lui Platon este una din cele mai puternice impresii pe care le lasă opera sa, în special *Republica.* Numai un om care a fost nevoit să lupte din greu pentru a-şi păstra autocontrolul sau domnia raţiunii asupra instinctelor animalice putea să pună arăta accent asupra acestui aspect cât a pus Platon; cf. pasajele indicate în nota 34 la capitolul 5, îndeosebi parabola fiarei din om *(Rep.,* 588 c), care este, probabil, de origine orfică, şi în notele 15 – 1) – 4), 17 şi 19 la capitolul 3, care nu numai că vădesc o uimitoare asemănare cu doctrinele psihanalitice, dar, s-ar putea susţine, şi puternice simptome de refulare. (Vezi şi începutul Cărţii a IX-a, 571 ci şi 575 a, care sună de parcă ar fi o expunere a doctrinei complexului Oedip. S-ar putea ca *Republica,* 548 e – 549 ci să indice câte ceva despre atitudinea lui Platon faţă de mama sa, mai ales având în vedere că în 548 e fratele său Glaucon este identificat cu

fiul în cauză.) o caracterizare excelentă a conflictelor din sufletul lui Platon şi o încercare de analiză psihologică a voinţei sale de putere se găsesc la RKelsenân *The American Imago, vol.*3, 1942, pp. 1 – 110, sila Werner Fite, *The Platonic Legend,* 1939.*

Acelor platonişti care nu sunt dispuşi să admită că din nostalgia şi pledoaria lui Platon pentru unitate, armonie şi unanimitate putem conchide că şi el însuşi era dezbinat şi dizarmonic, le putem reaminti că acest mod de argumentare a fost inventat de Platon. (Cf. *Banchetul,* 200 a şi urm., unde Socrate argumentează că din faptul că cineva iubeşte sau doreşte ceva se poate infera cu necesitate, şi nu doar în mod probabil, că acela nu posedă ceea ce iubeşte şi doreşte.)

Ceea ce eu numesc, la Platon, *teoria politică a sufletului* (vezi şi textul de la nota 32 la capitolul 5), adică împărţirea sufletului după modelul societăţii scindate în clase, a rămas multă vreme baza majorităţii psihologiilor. Ea constituie şi baza psihanalizei. Conform teoriei lui Freud, ceea ce Platon numea partea conducătoare a sufletului încearcă să-şi susţină tirania prin „cenzură”, pe când rebelele şi proletarele instincte animalice, care corespund lumii sociale interlope, exercită realmente o dictatură ascunsă; pentru că ele determină politica conducătorului aparent. Începând de la „curgerea” şi „războiul” lui Heraclit, sfera experienţei sociale a influenţat puternic teoriile, metaforele şi simbolurile prin care interpretăm lumea fizică din jurul nostru (şi pe noi înşine). Menţionez doar adoptarea de către Darwin, sub influenţa lui Malthus, a teoriei concurenţei sociale.

2) Aş adăuga aici o remarcă referitor la *misticism,* privit în relaţia lui cu societatea închisă şi cu cea deschisă, ca şi cu angoasa civilizaţiei.

360

CAPITOLUL 10 – NOTA 5 9

CAPITOLUL 10 – NOTELE 60 – 63

361

După cum a arătat McTaggart, în remarcabilul său

studiu *Mysticism* (cf. *Philosophical Studies,* ed. de S.V. Keeling, 1934, îndeosebi pp. 47 şi urm.), ideile fundamentale ale misticismului sunt două: a) doctrina *uniunii mistice,* adică aserţiunea că în lumea realităţilor există o unitate mai mare decât cea pe care noi o recunoaştem în lumea experienţei obişnuite, şi b) doctrina *intuiţiei mistice,* adică aserţiunea că există un mod de cunoaştere prin care „cel ce cunoaşte este adus într-o relaţie mai strânsă şi mai directă cu ceea ce este cunoscut" decât este în experienţa obişnuită relaţia dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. McTaggart afirmă pe bună dreptate (p.48) că „dintre aceste două caracteristici, unitatea mistică este mai fundamentală", deoarece intuiţia mistică este „un exemplu de unitate mistică". Am putea să adăugăm, ca pe o a treia caracteristică, şi mai puţin fundamentală, c) *iubirea mistică,* exemplu de unitate mistică *şi totodată* de intuiţie mistică.

Este interesant faptul (nesesizat de McTaggart) că în istoria filosofiei greceşti doctrina unităţii mistice a fost pentru prima dată susţinută clar de Parmenide în doctrina sa holistă a Unului (cf. nota 41 la capitolul de faţă); mai apoi de Platon, care a adăugat o doctrină elaborată a intuiţiei mistice şi a comuniunii cu divinul (cf. capitolul 8); doctrină pe care la Parmenide nu o găsim decât într-o formă cu totul incipientă; apoi Aristotel, de ex. *Despre suflet,* 425 b 30 şi urm.: „Dar când e în act factorul potenţial al auzului şi emite un sunet factorul care poate suna, atunci se săvârşeşte deodată şi auzul în act ca şi sunetul în act, despre care cineva ar putea spune că pe de o parte este auzire, iar pe de alta e răsunare". 430 a 20 şi 431 a 1: „Ştiinţa în act se identifică cu obiectul ei" (vezi şi *Despre suflet,* 404 b 16 şi *Metafizica,* 1072 b 20 şi 1075 a 2, şi cf. Platon, *Timaios,* 45 b-o, 47 a-d; *Menon,* 81 a şi urm.; *Phaidon,* 79 d); şi în fine de neo-platonici, care au elaborat doctrina iubirii mistice, căreia Platon nu-i schiţase decât începutul (de exemplu, în doctrina sa, *Rep.,* 475 şi urm., că filosoful *iubeşte* adevărul, strâns legat de doctrina

holismului şi de cea a comuniunii filosofului cu adevărul divin).

Aceste fapte şi analiza noastră istorică ne conduc la interpretarea misticismului ca una din reacţiile tipice la prăbuşirea societăţii închise; reacţie ce, /a *originile ei,* era îndreptată împotriva societăţii deschise şi poate fi caracterizată drept un refugiu în paradisul visat în care unitatea tribală se dezvăluie ca fiind realitatea neschimbătoare.

Această interpretare se află în conflict direct cu cea a lui Bergson din *Cele două surse ale moralei şi ale religiei;* pentru că Bergson susţine că misticismul e cel ce realizează saltul de la societatea închisă la societatea deschisă.

Nu se poate, totuşi, să nu admitem (după cum a avut amabilitatea să-mi semnaleze Jacob Viner într-o scrisoare) că misticismul este destul de flexibil pentru a putea fi pus în slujba oricărei orientări politice; misticii şi misticismul îşi au reprezentanţii lor chiar şi printre apostolii societăţii deschise. Inspiraţia mistică a unei lumi mai bune, mai puţin dezbinate e cea care, fără îndoială, l-a inspirat nu numai pe Platon, ci şi pe Socrate.*

Am putea să mai facem aici observaţia că în secolul al XIX-lea, mai ales la Hegel şi la Bergson, întâlnim un *misticism evoluţionist* care, preamărind schimbarea, pare să se afle în directă opoziţie cu ura faţă de schimbare a lui Parmenide şi Platon; şi totuşi, experienţa subiacentă a acestor două forme de misticism pare a fi aceeaşi, după cum se vede din faptul că ambele vădesc o preocupare excesivă pentru schimbare. Ambele sunt reacţii la experienţa înfricoşătoare a schimbării sociale; una combinată cu speranţa că schimbarea poate fi oprită; cealaltă cu o acceptare oarecum isterică (şi în mod neîndoielnic ambivalenţă) a schimbării ca fiind reală, esenţială şi binevenită. Cf. şi notele 32 – 33 la capitolul 11, 36 la capitolul 12 şi 4, 6, 29, 32 şi 58 la capitolul 24.

60 Unul din dialogurile timpurii, *Evtyphron,* este interpretat de obicei ca o încercare neizbutită a lui Socrate

de a defini pietatea. Eutyphron însuşi este caricatura unui „pietist” popular care ştie cu exactitate ce doresc zeii. La întrebarea lui Socrate „Ce înseamnă pietatea şi impietatea?” el răspunde, în dialog: „Pietatea înseamnă ceea ce fac eu acum: adică să urmăreşti în justiţie pe cel care săvârşeşte o nelegiuire – fie omor, fie furt de lucruri sfinte – sau orice-lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întâmpla să-ţi fie tată, sau mamă... iar a nu-l da pe mâna justiţiei e o impietate” (5, d/e). Eutyphron este prezentat ca acuzând pe propriul său tată de omorârea unui servitor. (Potrivit mărturiilor citate în Grote, Plat*o I, n*ota de la p. 312, legea attică obliga pe fiecare cetăţean să denunţe astfel de cazuri.)

61 *Menexenos,* 235 b. Cf. nota 35 la capitolul de faţă şi finalul notei 19 la capitolul 6.

62 Teza că dacă vrei securitate trebuie să renunţi la libertate a devenit un reazem al revoltei împotriva libertăţii. Nimic mai fals însă decât această teză. În viaţă, fireşte, nu există securitate absolută. Dar gradul de securitate ce poate fi realizat depinde de propria noastră vigilenţă, întărită prin instituţii destinate să ne ajute să veghem, adică prin *instituţii democratice* concepute astfel încât (pentru a ne exprima în limbajul lui Platon) să ajute turma tocmai în a-şi supraveghea şi judeca câinii de pază.

63 Legat de „inegalitate” şi „dezechilibru”, cf. *Republica,* 547 a, pasaj citat în textul de la notele 39 şi 40 la capitolul 5. Preocuparea obsesivă a lui Platon de problemele procreaţiei şi ale controlului naşterilor ar putea fi, eventual, explicată în parte prin faptul că şi-a dat seama de implicaţiile creşterii populaţiei. Într-adevăr (cf. textul de la nota 7 la capitolul de faţă), „căderea”, pierderea paradisului tribal este cauzată oarecum de o vină „naturală” sau „originară” a omului; de o dereglare în rata naturală a înmulţirii. Cf. şi notele 39 – 3) la cap. 5 şi 34 la cap. 4. Legat de citatul următor din acest alineat, cf. *Republica,* 566 e, şi textul de la nota 20 la capitolul 4. Crossman, care tratează excelent perioada tiraniei din istoria greacă (cf. *Plato To-Day.* 27 – 30), scrie: „Prin

urmare, tiranii au fost de fapt cei ce au creat *statul* grec. Ei au sfărâmat vechea organizare tribală a aristocraţiei primitive…" (pp. *cât., 29).* Aceasta explică de ce Platon ura tirania, poate chiar mai mult decât libertatea: cf. Repu*blica, 577* c. (Vezi, însă, nota 69 la capitolul de faţă.) Pasajele sale referitoare la tiranie, îndeosebi 565 – 568, reprezintă o strălucită analiză sociologică a ceea ce înseamnă o politică de putere consecventă. Mi-ar plăcea s-o numesc prima încercare în direcţia unei logi*ci a puterii. (Am* ales acest termen prin analogie cu felul cum foloseşte F.A. von Hayek termenul logi*ca alegerii în s*fera teoriei economice pure.) Logica puterii este destul de simplă şi a fost adesea aplicată

l".

cu măiestrie. Tipul opus de politică este mult mai dificil; în parte pentru că despre logica politicii de anti-putere, adică despre *logica libertăţii,* ar fi greu de spus că este, până în prezent, înţeleasă.

64 Este bine ştiut că majoritatea propunerilor politice ale lui Platon, inclusiv cea privind comunismul femeilor şi al copiilor, „pluteau în aer" în perioada lui Pericle. Cf. excelentul rezumat oferit în traducerea *Republicii* făcută de Adam, vol. I, pp. 354 şi urm. şi A.D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940.*

65 Cf. V. Pereto, *Treatise on General Sociology, § 1843.* Cf. nota 1 la capitolul 13, unde pasajul este citat mai complet.

66 Cf. efectul pe care prezentarea de către Glaucon a teoriei lui Lycophron l-a avut asupra lui Carneade (cf. nota 54 la capitolul 6) şi, mai târziu, asupra lui Hobbes. Profesată „a-moralitate" a atâtor marxişti este şi ea un exemplu de acest fel. Stângiştii cred adesea în propria lor imoralitate. (Credinţă ce, deşi nu contează foarte mult, este uneori mai modestă şi mai puţin supărătoare decât fariseismul dogmatic al multor moralişti reacţionari.)

67 *Banii* sunt unul din simbolurile şi totodată una din dificultăţile societăţii deschise. Fără îndoială că noi n-am deprins încă controlul raţional al utilizării lor; cel mai grav abuz care se face cu ei îl constituie cumpărarea puterii politice. (Forma cea mai directă a acestui abuz este instituţia comerţului cu sclavi; or, tocmai această instituţie este apărată în *Republica,* 563 b; cf. nota 17 la capitolul 4; iar în *Legile,* Platon nu se opune influenţei politice a bogăţiei; cf. nota 20 – 1) la capitolul 6.) Din punctul de vedere al unei societăţi individualiste, banii au o importanţă considerabilă. Ei fac parte din instituţia *pieţei* (parţial) *libere,* care conferă consumatorului un anumit control asupra producţiei. În lipsa unei instituţii de acest fel, e posibil ca producătorul să dobândească un asemenea grad de control asupra pieţei, încât să înceteze să producă în funcţie de cerinţele consumului, în timp ce consumatorul să fie pus în situaţia de a consuma în mare parte de dragul producţiei. Abuzurile flagrante ce s-au făcut uneori cu banii ne-au făcut să fim foarte susceptibili, iar opoziţia formulată de Platon între bani şi prietenie este doar prima din numeroasele încercări conştiente sau inconştiente de exploatare a acestor sentimente în scop de propagandă politică.

68 Fireşte, spiritul de grup al tribalismului nu a dispărut cu totul. El se manifestă, spre exemplu, în extrem de preţioasele experienţe ale *prieteniei* şi *camaraderiei;* de asemenea, în mişcări de tineret tribaliste de felul cercetăşiei (sau al Mişcării Tineretului German) şi în anumite cluburi şi societăţi de adulţi cum sunt, de pildă, cele descrise de Sinclair Lewis în *Babbitt.* Importanţa acestei experienţe, probabil cea mai universală dintre toate experienţele emoţionale şi estetice, nu trebuie subestimată. Aproape toate mişcările sociale, fie ele totalitare sau umanitare, i-au simţit influenţa. Ea joacă un rol important în război şi constituie una din cele mai puternice arme ale revoltei împotriva libertăţii; tot aşa, după cum se ştie, în vreme de pace şi în revoltele împotriva tiraniei, dar în aceste cazuri umanitarismul ei

este adesea primejduit de tendinţele ei romantice. Sistemul englez de *Public Schools* pare a<fi o încercare conştientă şi nu lipsită de succes de a o reînsufleţi în scopul imobilizării societăţii şi al perpetuării unei dominaţii de clasă. („Afară doar dacă cineva nu

ar avea o natură excepţională, nu ar putea cu niciun chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul când, copil fiind, nu ar avea parte de jocuri nobile", este motto-ul său, luat din *Republica,* 558 b.)

Un alt produs şi simptom al pierderii spiritului de grup tribalist este, firește, accentul pus de Platon pe analogia dintre politică şi medicină (cf. capitolul 8, îndeosebi nota 4), accent ce exprimă sentimentul că trupul societăţii este bolnav, adică sentimentul de angoasă şi derivă. „Începând din vremea lui Platon, spiritele filosofilor politici par să fi reluat mereu această comparaţie dintre medicină şi politică", spune G.E.G. Catlin. (*A Study of the Principles of Politics,* 1930, nota de la p. 458, unde în sprijinul acestei idei sunt citaţi Toma d'Aquino, G. Santayana şi Dean Inge; cf. şi citatele din *Logica* lui Mill date în *op. cit.,* nota de la p. 37.) Este cât se poate de caracteristic şi faptul că (în *op. cit.,* p. 459) Catlin vorbeşte despre „armonie" şi despre „dorinţa de a fi ocrotit, fie de mamă, fie de către societate". (Cf. şi nota 18 la capitolul 5.)

69 Cf. capitolul 7 (nota 24 şi textul; vezi *Athen.,* XI, 508) privitor la numele a noua asemenea discipoli ai lui Platon (inclusiv tânărul Dionysos şi Dion). Presupun că insistenţa repetată a lui Platon că trebuie folosită nu doar forţa, ci *„convingerea* şi forţa" (cf. *Legile,* 722 b, şi notele 5, 10 şi 18 la capitolul 8) era în intenţia sa o critică la adresa tacticii Celor Treizeci, a căror propagandă a fost într-adevăr primitivă. Aceasta ar însemna însă că Platon era conştient de preceptul formulat în vremea noastră de Pareto, cum că nu trebuie să încerci să înăbuşi sentimentele, ci să profiţi de ele. Că Dion, prietenul lui

Platon (cf. nota 25 la capitolul 7), a cârmuit Siracuza ca un tiran e un lucru pe care îl admite chiar şi Meyer atunci când ia apărarea lui Dion, a cărui pieire o explică, în pofida admiraţiei sale pentru Platon ca politician, evidenţiind „prăpastia dintre teoria şi practica" (platoniciene) *(op. cit.,* V, 999). Meyer spune despre Dion *(loccit):* „Regele ideal devenise, în exterior, de nedeosebit de josnicul tiran". El crede însă că, în forul său interior, ca să spunem aşa, Dion rămăsese un idealist şi suferise profund când necesitatea politică i-a impus asasinatul (mai ales al aliatului său Heraclides) şi alte măsuri similare. Eu însă cred că Dion a acţionat în conformitate cu teoria lui Platon; teorie ce, prin logica puterii, l-a împins pe Platon, în *Legile,* să admită chiar că tirania este bună (709 e şi urm.; în acelaşi loc s-ar desluşi parcă şi sugestia că prăbuşirea Celor Treizeci s-ar fi datorat faptului că au fost prea mulţi: Critias de unul singur ar fi făcut faţă).

70 Paradisul tribal este, firește, un mit (deşi unele popoare primitive, mai cu seamă eschimoşii, par să fie destul de fericite). E posibil ca în societatea închisă să nu fi existat un sentiment de derivă, multe fapte dovedesc însă evidenţa altor forme de teamă, faţă de puterile demonice din spatele fenomenelor naturale. Multe manifestări mai recente de revoltă împotriva libertăţii se caracterizează prin încercarea de a redeştepta această teamă şi de a o folosi împotriva intelectualilor. Se cade spus spre lauda lui Platon, discipolul lui Socrate, că nu i-a trecut niciodată prin minte să-i prezinte pe duşmanii săi drept vlăstare ale siniştrilor demoni ai întunericului. În această privinţă a rămas un om luminat. Înclina prea puţin să idealizeze răul, în care nu vedea decât binele corupt sau degenerat (Doar într-un singur pasaj din *Legile,* 896 e şi 898 e, întâlnim parcă o sugestie în sensul unei idealizări abstracte a răului.)

CAPITOLUL 10 – NOTA 71

71 Aş adăuga o ultimă notă în legătură cu remarca mea privind *întoarcerea printre fiare.* De când cu

intruziunea darwinismului în sfera problemelor umane (intruziune pentru care nu Darwin trebuie acuzat) s-au găsit mulţi „zoologi sociali" gata să dovedească iminenţa degenerării fizice a speciei umane din pricină că insuficienta competiţie fizică şi posibilitatea protejării corpului prin eforturi ale minţii stânjenesc acţiunea selecţiei naturale asupra corpurilor noastre. Primul care a formulat această idee (ceea ce nu înseamnă că a şi crezut în ea) a fost Samuel Butler, care a scris: „Singurul pericol serios de care acest autor" (un autor erewhonian), se temea era că maşinile" (şi, am putea adăuga noi, civilizaţia în general) „vor reduce... în aşa măsură duritatea competiţiei, încât la multe persoane cu fizic inferior infirmitatea nu va mai putea fi detectată şi se va transmite urmaşilor lor". (Ere*whon, 1872*; cf. Everyman's edition, p. 161) Primul care, după cunoştinţa mea, a scris o carte voluminoasă pe această temă a fost W. Schallmayer (cf. nota 65 la capitolul 12), unul din fondatorii rasismului modern. În fapt, teoria lui Butler a fost mereu redescoperită (în special de „naturaliştii biologi" în sensul capitolului 5 de mai sus). După unii autori moderni (vezi, de ex., cartea lui G.H. Estabrooks, Man: *The Mechanical Misfit, 1941*), omul a comis eroarea decisivă când a devenit civilizat şi îndeosebi când a început să-i ajute pe cei slabi; până atunci fusese un om-fiară aproape perfect; dar civilizaţia, cu metodele ei artificiale de protejare a celor slabi, a dus la degenerare şi, ca atare, nu poate să ducă în cele din urmă decât la propria-i distrugere. Ca răspuns la astfel de argumentări, trebuie, cred, în primul rând să admitem că, probabil. omul va dispărea într-o zi din această lume; trebuie să adăugăm, însă, că lucrul acesta este valabil şi pentru animalele cele mai perfecte, nu numai pentru cele „aproape perfecte". Teoria după care specia umană ar fi putut să dăinuie ceva mai mult dacă n-ar fi comis eroarea fatală de a-i ajuta pe cei slabi este extrem de discutabilă; dar chiar dacă ar fi adevărată, oare simpla durată de supravieţuire este tot ce ne dorim? Ori este aproape perfecta fiară umană ceva atât de preţios

încât să trebuiască să preferăm prelungirea existenţei sale (în fond, ea are deja o existenţă destul de îndelungată) experimentului nostru de ajutorare a celor slabi?

Eu cred că performanţa de până acum a omenirii n-a fost chiar din cale-afară de proastă. În ciuda trădării unora din liderii ei intelectuali, în ciuda efectelor nefaste ale metodelor platoniciene în educaţie şi a rezultatelor pustiitoare ale propagandei, s-au înregistrat unele succese surprinzătoare. Numeroşi oameni slabi au fost ajutaţi şi, de aproape o sută de ani, sclavia este practic abolită. Unii zic că nu peste multă vreme va fi reintrodusă. Eu sunt mai optimist; şi, la urma urmei, de noi depinde dacă se va întâmpla sau nu aşa. Dar chiar de-ar fi ca toate acestea să fie din nou pierdute, chiar de ne-ar fi dat să ne întoarcem la omul-fiară aproape perfect, ar rămâne cu toate acestea faptul că o vreme (fie ea şi scurtă) sclavia a dispărut de pe faţa pământului. Această izbândă şi amintirea ei poate, cred, să ne consoleze pe unii dintre noi de toate imperfecţiunile noastre, mecanice sau de altă natură, şi ar putea chiar să fie pentru unii dintre noi o compensaţie pentru eroarea fatală pe care au comis-o strămoşii noştri atunci când au ratat nepreţuita şansă de a zăgăzui orice schimbare – de a se întoarce în cuşca societăţii închise şi de a statornici pe vecie o grădină zoologică perfectă cu maimuţe aproape perfecte.

ANEXA

Platon şi geometria în ediţia a doua a cărţii de faţă am adăugat o amplă dezvoltare la nota 9 de la capitolul 6 (p. 283). Ipoteza istorică avansată în nota respectivă a fost ulterior amplificată în articolul meu, Natura problemelor filosofice şi rădăcinile lor în ştiinţă". *(British Journal for the Philosophy of Science,* 3, 1952, pp. 124 şi urm.; retipărit şi în volumul meu *Conjectures and Refutations.)* Ipoteza poate fi reformulată după cum urmează:

1) descoperirea iraţionalităţii rădăcinii pătrate din doi, care a dus la eşecul programului pitagoreic de reducere a geometriei şi cosmologiei (şi, pesemne, a întregii cunoaşteri) la aritmetică, a produs o criză în

matematica greacă; 2) *Elementele* lui Euclid nu sunt un manual de geometrie, ci o ultimă încercare a Şcolii platoniciene de a depăşi această criză prin reconstruirea întregii matematici şi cosmologii pe o *bază geometrică,* inversând programul pitagoreic de aritmetizare cu scopul de a rezolva problema iraţionalităţii în mod sistematic, şi nu *adhoc;* 3) cel ce a conceput primul programul realizat mai târziu de Euclid a fost Platon; el a înţeles primul necesitatea unei reconstrucţii; a ales geometria drept noua bază, iar metoda geometrică a proporţiilor, drept noua metodă; a trasat programul de geometrizare a matematicii, astronomiei şi cosmologiei; şi a devenit fondatorul tabloului geometric al lumii, iar prin aceasta şi fondatorul ştiinţei noastre moderne – al ştiinţei lui Copernic, Galilei, Kepler şi Newton.

Am sugerat că faimoasa inscripţie de la intrarea Academiei platoniciene făcea aluzie la acest program de geometrizare.

La mijlocul ultimului alineat de la p. 393, am sugerat că, Platon a fost *unul din primii care* au *dezvoltat o metodă specific geometrică* menită să salveze ce se mai putea salva… din naufragiul pitagoreismului"; şi am caracterizat această sugestie drept „o ipoteză istorică extrem de incertă". Acum nu mai sunt de părere că ipoteza e chiar atât de incertă. Dimpotrivă, simt acum că o re-citire a lui Platon, Aristotel, Euclid şi Proclus, în lumina acestei ipoteze, ar furniza dovezi substanţiale în favoarea ei. Pe lângă dovezile invocate în alineatul menţionat, vreau să adaug acum că deja Gorg*ias (451* a/b; e; 453 e) consideră discuţia despre „par" şi „impar" ca fiind caracteristică aritmeticii, identificând astfel în mod clar aritmetica cu teoria pitagoreică a numerelor, în timp ce geometrul este caracterizat drept acela ce adoptă metoda proporţiilor (465 b/c). Mai mult, în pasajul din Gorg*ias (508* a), Platon nu vorbeşte numai despre egalitatea geometrică (cf. nota 48 la capitolul 8), ci şi enunţă, implicit, principiul pe care

Îl va dezvolta mai târziu în *Timaios:* că ordinea cosmică este o *ordine geometrică.* Să mai reţinem, în treacăt, că din *Gorgias* se vede că în mintea lui Platon cuvântul *alogos* nu era asociat cu numerele iraţionale, deoarece în 46 se se spune că nici chiar o tehnică sau artă nu trebuie să fie *alogos;* ceea ce ar fi a *fortiori* valabil pentru o ştiinţă cum este geometria. Cred că putem traduce *alogos* prin „alogic". (Cf. şi *Gorgias,* 496 a/b; şi 522 e.) Chestiunea prezintă importanţă pentru interpretarea titlului cărţii pierdute a lui Democrit menţionată mai sus la p. 393.

Articolul meu despre „Natura problemelor filosofice" cuprinde şi anumite alte sugestii privitoare la teoria platoniciană a formelor.

CUPRINS

Prefaţă la ediţia întâi...7
Prefaţă la ediţia a doua...8
Mulţumiri...11
Introducere...13
VRAJA LUI PLATON... 19
Mitul originii şi al destinului *>1 – **v**
Capitolul 1. Istoricismul şi mitul destinului...; ...124".
Capitolul 2. Heraclit...24
Capitolul 3. Teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor...32
Sociologia descriptivă a lui Platon
Capitolul 4. Schimbarea şi repausul...50
Capitolul 5. Natură şi convenţie...73
Programul politic al lui Platon
Capitolul 6. Dreptatea totalitară...104
Capitolul 7. Principiul cârmuirii...141
Capitolul 8. Regele-filozof...161
Capitolul 9. Estetism, perfecţionism, utopism...182
Fundalul atacului platonician
Capitolul 10. Societatea deschisă şi duşmanii ei...194
Note...228
Anexă...365
Societatea deschisă şi duşmanii ei

K. R. Popper este unul dintre marii filosofi ai veacului al XX-lea, pe care până acum cititorul român l-a cunoscut doar ca filosof al ştiinţei.

Societatea deschisă şi duşmanii ei oferă o critică de mare claritate şi vigoare a marxismului şi a dogmelor intelectuale care l-au făcut posibil. Carte unică, şocantă, ea este şi o profundă apărare a democraţiei şi o introducere sui-generis în filosofia politică şi în filosofia istoriei.

Lei 500
ISBN 973 – 28 – 0373 – 8 ISBN 973 – 28 – 0374 – 6
Societatea civilă